COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE
RESTRICTED
CR58217835
193KZ E001 Metaphysische Anfang

COLUMBIA UNIVERSITY
THE
LIBRARIES
IN THE CITY OF NEW YORK

Metaphysische Anfangsgründe

der

Tugendlehre

von

Immanuel Kant.

Zweite Auflage.

Kreuznach

bei Ludwig Christian Kehr

1800.

193KZ
E001

Digitized by Google

Vorrede.

Wenn es über irgend einen Gegenstand eine Philosophie (System der Vernunfterkenntniß aus Begriffen) giebt, so muß es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphysik geben. — Es frägt sich nur: ob es für jede practische Philosophie, als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik), auch metaphysischer Anfangsgründe bedürfe, um sie, als wahre Wissenschaft, (systematisch), nicht blos als Aggregat einzeln aufgesuchter Lehren (fragmentarisch), aufstellen zu können. — Von der reinen Rechts-

261540

lehre wird niemand dieß Bedürfniß bezweifeln; denn sie betrifft nur das Förmliche der nach Freyheitsgesetzen im äußeren Verhältniß einzuschränkenden Willkühr; abgesehen von allem Zweck (als der Materie derselben). Die Pflichtenlehre ist also hier eine bloße Wissenslehre (doctrina scientiae) *).

*) Ein der practischen Philosophie Kundiger ist darum eben nicht ein practischer Philosoph. Der letztere ist derjenige, welcher sich den Vernunftendzweck zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wissen verbindet: welches, da es aufs Thun abgezweckt ist, nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden darf, wenn es nicht etwan eine Rechtspflicht betrifft — als bey welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau bestimmt werden und darum der mathematischen Abgemessenheit analog seyn muß; — sondern eine bloße Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht blos darauf an, zu wissen, was zu thun Pflicht ist (welches, wegen der Zwecke, die natürli-

In dieser Philosophie (der Tugendlehre) scheint es nun der Idee derselben gerade zuwider zu seyn, bis zu metaphysischen Anfangsgründen zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man sich für einen Begriff von einer Kraft und herculischer Stärke machen, um die lastergebährende Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen soll? welche eine Sache der Speculation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen. Daher fallen auch alle Tugendlehren, in Hörsälen, von Canzeln und in Volksbüchern, wenn sie mit metaphysischen Brocken ausgeschmückt werden, ins Lächerliche. — Aber

cherweise alle Menschen haben, leicht angegeben werden kann): sondern vornehmlich auf dem inneren Princip des Willens, nämlich daß das Bewußtseyn dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sey, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprincip verknüpft, zu sagen: daß er ein practischer Philosoph sey.

darum ist es doch nicht unnütz, vielweniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspühren; denn irgend einer muß doch als Philosoph auf die ersten Gründe dieses Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewisses Gefühl, welches man, seiner davon erwarteten Wirkung halber, moralisch nennt, zu verlassen, kann auch wohl dem Volkslehrer gnügen: indem dieser zum Probierstein einer Tugendpflicht, ob sie es sey oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können?“ Aber, wenn es blos Gefühl wäre, was auch diesen Satz zum Probierstein zu nehmen uns zur Pflicht machte, so wäre diese doch alsdann nicht durch die Vernunft dictirt, sondern nur instinctmäßig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein kein moraliſches Princip gründet ſich in der That, wie man wohl wähnt, auf irgend einem Gefühl, ſondern iſt wirklich nichts anders, als dunkel gedachte Metaphyſik, die jedem Menſchen in ſeiner Vernunftanlage beywohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der ſeinen Lehrling über den Pflichtimperativ, und deſſen Anwendung auf moraliſche Beurtheilung ſeiner Handlungen, ſocratiſch zu katechiſiren verſucht. — Der Vortrag deſſelben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphyſiſch und die Sprache ſcholaſtiſch ſeyn, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philoſophen bilden will. Aber der Gedanke muß bis auf die Elemente der Metaphyſik zurück gehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja ſelbſt nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten iſt.

Geht man von dieſem Grundſatze ab und fängt vom pathologiſchen, oder dem reinäſthetiſchen, oder auch dem moraliſchen Gefühl (dem ſubjectivpractiſchen ſtatt des

objectiven), d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form desselben, d. i. dem Gesetz an, um von da aus die Pflichten zu bestimmen; so finden freylich keine metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre statt — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch. — Aber die Tugendlehre wird alsdenn auch in ihrer Quelle, einerley ob in Schulen, oder Hörsälen, u. s. w., verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Absicht, (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag also den orakel- oder auch geniemäßig über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphysik noch so sehr anekeln: so ist es doch für die, welche sich dazu aufwerfen, unerlaßliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu jener ihren Grundsätzen zurückzugehen und auf ihren Bänken vorerst selbst die Schule zu machen.

Man muß ſich hiebey billig wundern: wie es, nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprincips, ſo fern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückſeligkeitslehre zurück zu führen: doch ſo, daß eine gewiſſe moraliſche Glückſeligkeit, die nicht auf empiriſchen Urſachen beruhete, zu dem Ende angedacht worden, welche ein ſich ſelbſt widerſprechendes Unding iſt. — Der denkende Menſch nämlich, wenn er über die Anreitze zum Laſter geſiegt hat und ſeine, oft ſauere, Pflicht gethan zu haben ſich bewußt iſt, findet ſich in einem Zuſtande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückſeligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigener Lohn iſt. — Nun ſagt der Eudämoniſt: dieſe Wonne, dieſe Glückſeligkeit iſt der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht beſtimme unmittelbar ſeinen Willen, ſondern nur vermittelſt der im Proſpect geſehnen Glückſeligkeit werde er bewogen ſeine Pflicht zu thun. — Nun iſt aber klar, daß, weil er

ſich dieſen Tugendlohn nur von dem Bewußtſeyn ſeine Pflicht gethan zu haben verſprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müſſe; d. i. er muß ſich verbunden finden ſeine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne daß er daran denkt, daß Glückſeligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung ſeyn werde. Er dreht ſich mit ſeiner Aetiologie im Cirkel herum: Er kann nämlich nur hoffen glücklich (oder innerlich ſelig) zu ſeyn, wenn er ſich ſeiner Pflichtbeobachtung bewußt iſt: er kann aber zur Beobachtung ſeiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er vorausſieht, daß er ſich dadurch glücklich machen werde. — Aber es iſt in dieſer Vernünfteley auch ein Widerſpruch. Denn einerſeits ſoll er ſeine Pflicht beobachten, ohne erſt zu fragen, welche Wirkung dieſes auf ſeine Glückſeligkeit haben werde, mithin aus einem moraliſchen Grunde: andrerſeits aber kann er doch nur etwas für ſeine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückſeligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachſen wird, mithin nach pa-

thologiſchem Princip, welches gerade das Gegentheil des vorigen iſt.

Ich habe an einem anderen Orte (der Berl. M. S.) den Unterſchied der Luſt, welche pathologiſch iſt, von der moraliſchen, wie ich glaube, auf die einfachſte Ausdrücke zurück geführt. Die Luſt nämlich, welche vor der Befolgung des Geſezzes hergehen muß, damit dieſem gemäß gehandelt werde, iſt pathologiſch und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Geſetz hergehen muß, damit ſie empfunden werde, iſt in der ſittlichen Ordnung. — — Wenn dieſer Unterſchied nicht beobachtet wird: wenn Eudämonie (das Glückſeligkeitsprincip) ſtatt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Geſetzgebung) zum Grundſatze aufgeſtellt wird, ſo iſt die Folge davon Euthanaſie (der ſanfte Tod) aller Moral.

Die Urſache dieſer Irrungen iſt keine andere als folgende. Der categoriſche Imperativ, aus dem dieſe Geſetze dictatoriſch hervorgehen, will denen, die blos an phyſio-

logiſche Erklärungen gewöhnt ſind, nicht in den Kopf; unerachtet ſie ſich doch durch ihn unwiderſtehlich gedrungen fühlen. Sich aber das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt (die Freyheit der Willkühr), ſo ſeelenerhebend auch eben dieſer Vorzug des Menſchen iſt, einer ſolchen Idee fähig zu ſeyn, wird durch die ſtolzen Anſprüche der ſpeculativen Vernunft, die ſonſt ihr Vermögen in andern Feldern ſo ſtark fühlt, gleichſam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretiſchen Vernunft verbündeten gereizt, ſich jener Idee zu widerſetzen und ſo den moraliſchen Freyheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, ob zwar am Ende doch vergeblich, anzufechten und, wo möglich, verdächtig zu machen.

Einleitung

zur Tugendlehre

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre (philosophia moralis) überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen, allein zu übertragen, (dem man im Deutschen den Namen Tugendlehre angemessen gefunden hat): so, daß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre (jus), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre

(Ethica) eingetheilt wird, die deren nicht fähig ist; wobey es denn auch sein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freyen Willkühr durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbstzwang seyn. Der moralische Imperativ verkündigt, durch seinen categorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen), diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu thun, als worin der Zwang eigentlich

besteht *). — Da aber der Mensch doch ein freyes (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich jene Nöthigung (selbst wenn sie eine äußere wäre) mit der Freyheit der Willkühr zu ver-

*) Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich (wenn er sich objectiv, wozu er durch seine reine practische Vernunft bestimmt ist, (nach der Menschheit in seiner eigenen Person) betrachtet) heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten; denn es giebt keinen so verruchten Menschen, der bey dieser Uebertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte und eine Verabscheuung seiner selbst, bey der er sich selbst Zwang anthun muß. — Das Phänomen nun: daß der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Herkules, zwischen Tugend und Wohllust hinstellt) mehr Hang zeigt der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobey wir aber die Willkühr nicht als frey denken würden. — Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber und die Unvermeidlichkeit desselben giebt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freyheit selbst zu erkennen.

einigen, wobey aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethiſcher ſeyn wird.

Die Antriebe der Natur enthalten alſo Hinderniſſe der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menſchen und (zum Theil mächtig) widerſtrebende Kräfte, die alſo zu bekämpfen und durch die Vernunft, nicht erſt künftig, ſondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu beſiegen er ſich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu können, was das Geſetz unbedingt befiehlt, daß er thun ſoll.

Nun iſt das Vermögen und der überlegte Vorſatz einem ſtarken aber ungerechten Gegner Widerſtand zu thun die Tapferkeit (fortitudo) und, in Anſehung des Gegners der ſittlichen Geſinnung in uns, Tugend (virtus, fortitudo moralis). Alſo iſt die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äußere Freyheit, ſondern die innere unter Geſetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es blos mit der formalen Bedingung der äußeren Freyheit (durch die Zuſammenſtimmung mit ſich ſelbſt, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Geſetz gemacht wurde), d. i. mit dem Recht zu thun.

Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenstand der freyen Willkühr), einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand. — Denn, da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkühr) verleiten, die der Pflicht zuwider seyn können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben seyn muß.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkühr (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen. — Daß ich aber auch verbunden bin mir irgend etwas, was in den Begriffen der practischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, außer

dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkühr (wie das Recht dergleichen enthält), noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne: dieses würde der Begriff von einem Zweck seyn, der an sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber würde nicht zu der des Rechts, sondern zur Ethik gehören, als welche allein den Selbstzwang nach (moralischen) Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen practischen Vernunft definirt werden. — Zweck und Pflicht unterscheiden die zwey Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von andern nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist blos die Folge daraus, daß sie eine Lehre der Zwecke ist, weil dazu (sie zu haben) ein Zwang sich selbst widerspricht.

Daß aber die Ethik eine Tugendlehre (doctrina officiorum virtutis) sey, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigen-

thümlichkeit so eben gezeiget worden. — Es giebt nämlich keine andere Bestimmung der Willkühr, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkühr Anderer selbst physisch nicht gezwungen werden zu können, als nur zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar zwingen etwas zu thun, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich es mir zum Zweck mache und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letztere ist ein Widerspruch mit sich selbst; ein Act der Freyheit der doch zugleich nicht frey ist. — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch; weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freyheit gar wohl zusammen besteht. *) —

*) Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die bloße Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freyer ist er. — Der so, z. B., von genugsam fester Entschließung und starker Seele ist eine Lustbarkeit, die er sich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch so viel Schaden vorstellen, den er sich dadurch zuzieht, aber auf die Vorstellung, daß er dabey eine Amtspflicht verabsäume oder einen kranken Vater vernachläßige, von seinem

Wie ist aber ein solcher Zweck möglich? das ist jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (daß er sich nicht widerspricht) ist noch nicht hinreichend dazu um die Möglichkeit der Sache selbst (die objective Realität des Begriffs) anzunehmen.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke der zugleich Pflicht ist.

Man kann sich das Verhältniß des Zwecks zur Pflicht auf zweyerley Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die Maxime der pflichtmäßigen Handlungen, oder, umgekehrt, von dieser anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die Rechtslehre geht auf dem ersten Wege. Es wird jedermanns freyer Willkühr überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist a priori bestimmt: daß nämlich die Freyheit des Handelnden mit jedes Ande-

Vorsatz unbedenklich, obzwar sehr ungern, absteht, beweist eben damit seine Freyheit im höchsten Grade, daß er der Stimme der Pflicht nicht widerstehen kann.

ren Freyheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag und darnach über seine zu nehmende Maximen, d. i. über seine Pflicht, verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben; als welcher (das categorische Sollen) in der reinen Vernünft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede seyn könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen, in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.

Dahin gestellt: was denn das für ein Zweck sey, der an sich Pflicht ist und wie ein solcher möglich sey, ist hier nur noch zu zeigen nöthig, daß und warum eine Pflicht dieser Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als Befugniß (facultas moralis generatim) betrachtet, aber nicht aller Pflicht correspondiren Rechte eines Anderen (facultas juridica) jemand zu zwingen; sondern diese heißen besonders Rechtspflichten. — Eben so correspondirt aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethische Pflichten sind darum Tugendpflichten. Diejenige nämlich sind es nicht, welche, nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Object der Willkühr), als blos das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck der zugleich Pflicht ist, kann Tugendpflicht genannt werden. Daher giebt es mehrere der letztern (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der ersteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige (tugendhafte Gesinnung), gedacht wird.

Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden: daß zu dieser ein äußerer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freyen Selbstzwange allein beru-

het. — Für endliche, heilige, Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) giebt es keine Tugendlehre, sondern blos Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der practischen Vernunft ist, indessen daß die erstere zugleich eine Autocratie derselben, d. i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen categorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewußtseyn des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspänstige Neigungen Meister zu werden: so daß die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend seyn kann; selbst wenn sie ganz rein (vom Einflusse aller fremdartigen Triebfedern als der der Pflicht völlig frey) wäre, da sie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man stets sich annähern müsse) unter dem Namen des Weisen dichterisch personificirt wird.

Tugend ist aber auch nicht blos als Fertigkeit und (wie die Preisschrift des Hofpredigers Cochius sich ausdrückt) für eine lange, durch Uebung erworbene, Gewohnheit moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdi-

gen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie, wie ein jeder andere Mechanism aus technisch-practischer Vernunft, weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.

Anmerkung.

Der Tugend $= +a$ ist die negative Untugend (moralische Schwäche) $= 0$ als logisches Gegentheil (contradictorie oppositum) das Laster aber $= -a$ als Widerspiel (contrarie s. realiter oppositum) entgegen gesetzt, und es ist eine, nicht blos unnöthige, sondern auch anstößige Frage: ob zu grosen Verbrechen nicht etwa mehr Stärke der Seele als selbst zu großen Tugenden gehöre? Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freyheit begabten Wesens, mithin so fern er seiner selbst mächtig (bey Sinnen) ist, also im gesunden Zustande des Menschen. —

Große Verbrechen aber ſind Paroxismen, deren Anblick den an Seele geſunden Menſchen ſchaudern macht. Die Frage würde alſo etwa dahin auslaufen: ob ein Menſch im Anfall einer Raſerey mehr phyſiſche Stärke haben könne, als wenn er bey Sinnen iſt? welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenſtärke beyzulegen, wenn man unter Seele das Lebensprincip des Menſchen im freyen Gebrauch ſeiner Kräfte verſteht. Denn, weil jene blos in der Macht der die Vernunft ſchwächenden Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenſtärke beweiſet, ſo würde dieſe Frage mit der ziemlich auf einerley hinauslaufen: ob ein Menſch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke als im geſunden Zuſtande beweiſen könne? welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Geſundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menſchen beſteht, eine Schwächung im Syſtem dieſer Kräfte iſt, nach welchem

man allein die absolute Gesundheit beurtheilen kann.

III.

Von dem Grunde sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken.

Zweck ist ein Gegenstand der freyen Willkühr, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt (wodurch jener hervorgebracht wird). Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkühr selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Act der Freyheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieser Act, der einen Zweck bestimmt, ein practisches Princip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein categorischer Imperativ der reinen practischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet.

Es muß nun einen ſolchen Zweck und einen ihm correſpondirenden categoriſchen Imperativ geben. Denn, da es freye Handlungen giebt, ſo muß es auch Zwecke geben, auf welche, als Object, jene gerichtet ſind. Unter dieſen Zwecken aber muß es auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten ſind. — Denn gäbe es keine dergleichen, ſo würden, weil doch keine Handlung zwecklos ſeyn kann, alle Zwecke für die practiſche Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwekken gelten, und ein categoriſcher Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier iſt alſo nicht von Zwecken, die der Menſch ſich nach ſinnlichen Antrieben ſeiner Natur macht, ſondern von Gegenſtänden der freyen Willkühr unter ihren Geſetzen die Rede, welche er ſich zum Zweck machen ſoll. Man kann jene die techniſche (ſubjective), eigentlich pragmatiſche, die Regel der Klugheit in der Wahl ſeiner Zwecke enthaltende: dieſe aber muß man die moraliſche (objective) Zwecklehre nennen, welche Unterſcheidung hier doch überflüßig iſt, weil die Sittenlehre ſich

ſchon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich abſondert, als welche letztere auf empiriſchen Principien beruhet, dagegen die moraliſche Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf a priori in der practiſchen Vernunft gegebenen Principien beruhet.

IV.

Welche ſind die Zwecke, die zugleich Pflichten ſind?

Sie ſind: Eigene Vollkommenheit — Fremde Glückſeeligkeit.

Man kann dieſe nicht gegen einander umtauſchen, und eigene Glückſeeligkeit, einerſeits, mit fremder Vollkommenheit, andererſeits, zu Zwecken machen, die an ſich ſelbſt Pflichten derſelben Perſon wären.

Denn eigene Glückſeeligkeit iſt ein Zweck, den zwar alle Menſchen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieſer Zweck als Pflicht angeſehen werden, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen. Was ein jeder unvermeidlich ſchon von ſelbſt will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht;

denn dieſe iſt eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerſpricht ſich alſo zu ſagen: man ſey verpflichtet, ſeine eigene Glückſeeligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Eben ſo iſt es ein Widerſpruch: eines Anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin beſteht eben die Vollkommenheit eines andern Menſchen, als einer Perſon, daß er ſelbſt vermögend iſt, ſich ſeinen Zweck nach ſeinen eigenen Begriffen von Pflicht zu ſetzen, und es widerſpricht ſich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas thun ſoll, was kein Anderer als er ſelbſt thun kann.

V.

Erläuterung dieſer zwey Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort Vollkommenheit iſt mancher Misdeutung ausgeſetzt. Es wird bisweilen als ein zur Tranſcendentalphiloſophie

gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, so verstanden, daß es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der ersteren Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweyten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine seyn (denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins). Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt. Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: daß, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sey, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner That seyn kann, nicht was blos Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann also nichts anders seyn als Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand, als Vermögen

der Begriffe, mithin auch deren die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart) aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun. 1) Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit (quoad actum), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten: seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht blos die technisch-practische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anräthig, sondern die moralisch-practische gebietet es ihm schlechthin und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu seyn. 2) Die Cultur seines Willens bis zur reinesten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-practische Vollkommenheit ist, die, weil es ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt darnach zu handeln, das

moraliſche Gefühl, gleichſam ein beſonderer Sinn (sensus moralis) iſt, der zwar freylich oft ſchwärmeriſch, als ob er (gleich dem Genius des Socrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, misbraucht wird, doch aber eine ſittliche Vollkommenheit iſt, jeden beſonderen Zweck, der zugleich Pflicht iſt, ſich zum Gegenſtande zu machen.

B.

Fremde Glückſeligkeit.

Glückſeligkeit, d. i. Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, ſofern man der Fortdauer derſelben gewiß iſt, ſich zu wünſchen und zu ſuchen, iſt der menſchlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck der zugleich Pflicht iſt. — Da einige noch einen Unterſchied zwiſchen einer moraliſchen und phyſiſchen Glückſeligkeit machen (deren erſtere in der Zufriedenheit mit ſeiner Perſon und ihrem eigenen ſittlichen Verhalten, alſo mit dem was man thut, die andere mit dem was die Natur beſcheert, mithin was man als fremde Gabe genießt, beſtehe): ſo muß man

bemerken, daß, ohne den Misbrauch des Worts hier zu rügen (das schon einen Widerspruch in sich enthält), die erstere Art zu empfinden allein zum vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit, gehöre. — Denn der, welcher sich im bloßen Bewußtseyn seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht ist.

Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf, als meinen Zweck, hinzuwirken es Pflicht seyn soll, so muß es die Glückseligkeit anderer Menschen seyn, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurtheilen überlassen; nur daß mir auch zusteht manches zu weigern, was sie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche Verbindlichkeit entgegen zu setzen, meine eigene (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen, und so diesen meinen natürli-

chen und blos ſubjectiven Zweck zur Pflicht (objectiven Zweck) machen, iſt ein ſcheinbarer, mehrmals gebrauchter, Einwurf gegen die obige Eintheilung der Pflichten (No. IV.) und bedarf einer Zurechtweiſung.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel ſind große Verſuchungen zu Uebertretung ſeiner Pflicht. Wohlhabenheit, Stärke, Geſundheit und Wohlfarth überhaupt, die jenem Einfluſſe entgegen ſtehen, können alſo auch, wie es ſcheint, als Zwecke angeſehen werden die zugleich Pflicht ſind; nämlich ſeine eigene Glückſeligkeit zu befördern, und ſie nicht blos auf fremde zu richten. — Aber alsdenn iſt dieſe nicht der Zweck, ſondern die Sittlichkeit des Subjects iſt es, von welchem die Hinderniſſe wegzuräumen, es blos das erlaubte Mittel iſt; da niemand anders ein Recht hat von mir Aufopferung meiner nicht unmoraliſchen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für ſich ſelbſt zu ſuchen iſt direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine ſolche wohl ſeyn: nämlich Armuth, als eine große Verſuchung zu Laſtern, abzuwehren. Alsdann aber iſt es nicht meine Glückſeligkeit, ſondern meine Sittlichkeit, de-

ren Integrität zu erhalten, mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.

VI.

Die Ethik giebt nicht Gesetze für die Handlungen (denn das thut das Jus) sondern nur für die Maximen der Handlungen.

Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein Gesetz (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als der Materie desselben, abstrahire): wie denn das formale Princip der Pflicht im categorischen Imperativ: "handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne" es schon anzeigt; nur daß in der Ethik dieses als das Gesetz deines eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer seyn könnte: wo es alsdenn eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — Die Maximen werden hier als solche subjective Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung blos qualificiren; welches nur ein negatives Princip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. — Wie kann es

aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjective Zweck (den jedermann hat) dem objectiven (den sich jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. Der Imperativ: "du sollst dir Dieses oder Jenes (z. B. die Glückseligkeit Anderer) zum Zweck machen" geht auf die Materie der Willkühr (ein Object). Da nun keine freye Handlung möglich ist ohne daß der Handelnde hiebey zugleich einen Zweck (als Materie der Willkühr) beabsichtigte, so muß, wenn es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen, als Mittel zu Zwecken, nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann eine solche Maxime zu haben, indessen daß für die Maxime selbst die bloße Möglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammen zu stimmen schon genug ist.

Denn Maximen der Handlungen können willkührlich seyn und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Princip der Handlungen. Ein Gesetz aber hebt das Willkührliche der Handlungen auf und ist darin von aller Anpreisung (da blos die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden) unterschieden.

VII.

Die ethischen Pflichten sind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst, gebieten kann, so ists ein Zeichen daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freye Willkühr überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht

eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist Verdienst (meritum), $= +a$: ihre Uebertretung aber ist nicht so fort Verschuldung, (demeritum), $= -a$, sondern blos moralischer Unwerth $= 0$, außer, wenn es dem Subject Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heißt eigentlich allein Tugend (virtus), die Schwäche in der zweyten nicht sowohl Laster (vitium) als vielmehr blos Untugend, Mangel an mo-

ralischer Stärke (defectus moralis). (Wie das Wort Tugend von taugen, so stammt Untugend von zu nichts taugen). Eine jede pflichtwidrige Handlung heißt Uebertretung (peccatum). Die Vorsetzliche aber, die zum Grundsatz geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster (vitium) nennt.

Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu seyn) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die Achtung fürs Recht verdienstlich. Denn der Mensch macht sich dadurch das Recht der Menschheit, oder auch der Menschen, zum Zweck und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit (officium debiti); weil ein Anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht daß dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann. Eben dieselbe Bewandniß hat es auch mit dem allgemeinen ethischen Gebothe: „handle pflichtmäßig, aus Pflicht.“ Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben ist, so wie die vorige, verdienstlich; weil sie über das

Pflichtgesetz der Handlungen hinaus geht und das Gesetz, an sich, zugleich zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjectives Princip ihrer ethischen Belohnung (und zwar um sie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit so nahe als möglich zu bringen), d. i. der Empfänglichkeit derselben nach dem Tugendgesetze, statt findet, nämlich einer moralischen Lust, die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst (die blos negativ seyn kann) hinaus geht und von der man rühmt, daß die Tugend in diesem Bewußtseyn ihr eigner Lohn sey.

Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern, (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen) so könnte man dies das süße Verdienst nennen, dessen Bewußtseyn einen moralischen Genuß verschaft, in welchem Menschen durch Mitfreude zu schwelgen geneigt sind; indessen daß das sauere Verdienst, anderer Men-

ſchen wahres Wohl auch wenn ſie es für ein ſolches nicht erkenneten (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine ſolche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, ſondern nur Zufriedenheit mit ſich ſelbſt bewirkt, ob zwar es in letzterem Falle noch größer ſeyn würde.

VIII.

Expoſition der Tugendpflichten, als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht iſt.

a) Phyſiſche, d. i. Cultur aller Vermögen überhaupt, zur Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Daß dieſes Pflicht, mithin an ſich ſelbſt Zweck ſey, und jener Bearbeitung, auch ohne Rückſicht auf den Vortheil, den ſie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatiſcher), ſondern unbedingter (moraliſcher) Imperativ zum Grunde liege, iſt hieraus zu erſehen. Das Vermögen überhaupt irgend einen Zweck zu ſetzen, iſt das Charakteriſtiſche der Menſchheit (zum Unterſchiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke

der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerley möglichen Zwecke, so fern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Thier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.

Allein diese Pflicht ist blos ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines Verstandesvermögens d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprincip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worin Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkührlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern blos für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die

dir aufstoßen können" ungewiß welche davon einmal die deinigen werden könnten.

b) Cultur der Moralität in uns. Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht (daß das Gesetz nicht blos die Regel sondern auch die Triebfeder der Handlungen sey.) — Nun scheint dieses zwar beym ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu seyn und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht blos die Legalität, sondern auch die Moralität, d. i. Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Gesetz auch hier nur die Maxime der Handlung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil,) sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen — mithin nicht die Handlung selbst. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß seyn könnte; wenn er gleich über die Lega-

lität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche das Wagstück eines Verbrechens abräth, von demselben Menschen für Tugend (die den Begriff von Stärke giebt) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu seyn; wie viel reiner moralischer Gehalt bey jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Also ist auch diese Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht blos nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern blos die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sey.

2. Fremde Glückseligkeit, als Zweck der zugleich Pflicht ist.

a) Physische Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegränzt seyn; denn es darf hie-

bey nichts gethan werden. Aber mit dem Wohlthun, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Anderen, sondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Concupiscenz geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Daß diese Wohlthätigkeit Pflicht sey, ergiebt sich daraus: daß, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniß von Anderen auch geliebet (in Nothfällen geholfen) zu werden nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für Andere machen und diese Maxime niemals anders als blos durch ihre Qualification zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen Andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sey, der zugleich Pflicht ist.

Allein ich soll mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere, ohne Hofnung der Wiedervergeltung machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich bestimmte Grenzen anzugeben: wie weit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfniß seyn werde, welches zu bestimmen jedem selbst überlassen bleiben muß. Denn mit Aufopfe-

rung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) Anderer ihre zu befördern, würde an sich selbst widerstreitende Maxime seyn, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. — Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne daß sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.

b) Moralisches Wohlseyn Anderer (salubritas moralis) gehört auch zu der Glückseligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist. Der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen fühlt, obzwar sein Ursprung moralisch ist, ist doch, der Wirkung nach, physisch, wie der Gram, die Furcht, und jeder andere krankhafte Zustand. Zu verhüten, daß jenen dieser innere Vorwurf nicht verdienterweise treffe, ist nun zwar eben nicht meine Pflicht, sondern seine Sache; wohl aber nichts zu thun was, nach der Natur des Menschen, Verleitung seyn könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, welches man Scan-

bal nennt. — Aber es sind keine bestimmte Gränzen, innerhalb welchen sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit Anderer halten ließe; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bey der Tugend aber sind diese Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, und da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die Tugend nicht blos ein Selbstzwang (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), sondern auch ein Zwang nach einem Princip der innern Freyheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht, nach dem formalen Gesetz derselben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Gesetz; die ethische, eine solche, wozu nur eine innere, die Rechts-

pflichten dagegen eine solche Nöthigung, wozu auch eine äußere Gesetzgebung möglich ist; beyde also eines Zwanges, er mag nun Selbstzwang oder Zwang durch einen Andern seyn; da dann das moralische Vermögen des ersteren Tugend, und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung Tugendhandlung (ethisch) genannt werden kann, obgleich das Gesetz eine Rechtspflicht aussagt. Denn es ist die Tugendlehre, welche gebietet das Recht der Menschen heilig zu halten.

Aber, was zu thun Tugend ist, das ist darum noch nicht so fort eigentliche Tugendpflicht. Jenes kann blos das Formale der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethische Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite ist; weil sie da blos ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält und der Zweck die Materie (Object) der Willkühr ist, so giebt es viele, nach Verschiedenheit des gesetzlichen Zwecks verschiedene, Pflichten, welche Tu-

gendpflichten (officia honestatis) genannt werden; eben darum, weil sie blos dem freyen Selbstzwange, nicht dem, anderer Menschen, unterworfen sind und den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist.

Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist, wie alles Formale, blos Eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen, (des Materiale) was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heißt Tugendpflicht, deren es also viele giebt.

Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz seyn kann. — Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist, (dabey er doch gegen sie auch indifferent seyn kann), sondern den Menschen überhaupt sich

zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein categorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen practischen Vernunft. — Was im Verhältniß der Menschen, zu sich selbst und anderen, Zweck seyn kann, das ist Zweck vor der reinen practischen Vernunft; denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung derselben indifferent seyn, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch; weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine practische Vernunft seyn würde. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.

X.

Das oberste Princip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch.

Daß der äußere Zwang, so fern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äußeren Freyheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hinderniß des Hinderni[s]ses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist, nach dem Satz des Widerspruchs, klar und ich darf nicht über den Begriff der Freyheit hinausgehen um ihn einzusehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag seyn welcher er wolle. — Also ist das oberste Rechtsprincip ein analytischer Satz.

Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äußern Freyheit hinaus und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen Zweck, den es zur Pflicht macht. Dieses Princip ist also synthetisch. — Die Möglichkeit desselben ist in der Deduction (§. IX.) enthalten.

Diese Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äußeren Freyheit und der Einschränkung derselben durch das bloße Förmliche ihrer

durchgängigen Zusammenstimmung, wo die innere Freyheit, statt des Zwanges von außen, das Vermögen des Selbstzwanges und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern durch reine practische Vernunft, (welche alle diese Vermittelung verschmäht), aufgestellt wird, besteht darin und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht: daß durch sie Zwecke aufgestellet werden, von denen überhaupt das Recht abstrahirt. — Im moralischen Imperativ, und der nothwendigen Voraussetzung der Freyheit zum Behuf desselben, machen: das Gesetz, das Vermögen (es zu erfüllen) und der die Maxime bestimmende Wille alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt, noch über den Begriff eines Selbstzwanges, der eines Zwecks dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine practische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht ist) darinn gesetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und, bey dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn

sey. (Wobey sie, als Ideal, so glänzt, daß sie nach menschlichem Augenmaas die Heiligkeit selbst, die zur Uebertretung nie versucht wird, zu verdunkeln scheint *), welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maas für den Grad einer Stärke, als die Größe der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen sind), wir die subjective Bedingungen der Schätzung einer Größe für die objective, der Größe an sich selbst zu halten verleitet werden). Aber mit menschlichen Zwecken, die insgesammt ihre zu bekämpfende Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, daß der Werth der Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks, den Werth alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sey zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen (fa-

*) Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln.
Haller.

cultas) der Ueberwindung aller ſinnlich entgegenwirkenden Antriebe, ſeiner Freyheit halber, ſchlechthin vorausgeſetzt werden kann und muß: ſo iſt doch dieſes Vermögen als Stärke (robur) etwas, was erworben werden muß, dadurch, daß die moraliſche Triebfeder (die Vorſtellung des Geſetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgeſetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung (exercitio) erhoben wird.

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundsätzen gemäß auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht.

	1.	2.	
Innere Tugendpflicht.	Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht ist. (Meine eigene Vollkommenheit).	Zweck Anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist. (Die Glückseligkeit Anderer).	Aeußere Tugendpflicht.
	3.	4.	
	Das Gesetz, welches zugleich Triebfeder ist.	Der Zweck, der zugleich Triebfeder ist.	
	Worauf die Moralität aller freyen Willensbestimmung beruht.	— Worauf die Legalität	

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.

Aesthetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann sich in ihren Besitz zu sezzen. — Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit giebt; weil sie als subjective Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesammt ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen (praedispositio) durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat und Kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewußtseyn derselben ist nicht empirischen Ursprungs; sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen.

a.

Das moralische Gefühl.

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust, blos aus dem Bewußtseyn der Uebereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkühr aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That; wo der ästhetische Zustand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. — Das erstere ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letztere das, was nur auf diese folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben ein moralisches Gefühl zu haben, oder sich ein solches zu erwerben; denn alles Bewußtseyn der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden: sondern ein jeder Mensch, (als ein moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber

kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und, selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs, zu verstärken: welches dadurch geschieht, daß gezeigt wird, wie es, abgesondert von allem pathologischen Reitze und in seiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorstellung eben am stärksten erregt wird.

Dieses Gefühl einen moralischen Sinn zu nennen ist nicht schicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden: dahingegen das moralische Gefühl (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas blos subjectives ist, was kein Erkenntniß abgiebt. — Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn, bey völliger Unempfindlichkeit für diese Empfindung, wäre er sittlich todt, und, wenn (um in der Sprache der Aerzte zu reden), die sittliche Lebenskraft keinen Reitz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. — Wir haben aber für das (sittlich-)

Gute und Böse eben so wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern Empfänglichkeit der freyen Willkühr für die Bewegung derselben durch practische reine Vernunft (und ihr Gesetz), und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.

b.

Vom Gewissen.

Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches und es giebt keine Pflicht sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu seyn, würde so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben Pflichten anzuerkennen. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende practische Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Object, sondern blos aufs Subject (das moralische Gefühl durch ihren Act zu afficiren); also eine unausbleibliche Thatsache, nicht eine Obliegen-

heit und Pflicht. Wenn man daher sagt: Dieser Mensch hat kein Gewissen, so meynt man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmässig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch selbst die Pflicht ein Gewissen zu haben sich gar nicht denken können.

Die mancherley Eintheilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbey und bemerke nur, was aus dem eben angeführten folgt: daß nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sey. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sey oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner practischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann practisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statt hat. Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang sich an dessen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber jemand sich bewußt ist nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld

oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen Verstand über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären: wenn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkührlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht seyn, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte um sich des Acts des ersteren bewußt zu werden.

Die Pflicht ist hier nur sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden — (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.

c.

Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben weil ich will, noch weniger aber weil ich soll, (zur Liebe genöthigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. — Wohlwollen (amor benevolentiae) aber kann als ein Thun, einem Pflichtgesetz unterworfen

ſeyn. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menſchen auch (ob zwar ſehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des Andern Glückſeligkeit, ſondern die gänzliche und freye Ergebung aller ſeiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (ſelbſt eines übermenſchlichen) Weſens zu thun iſt, ſpricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht ſey. Aber alle Pflicht iſt Nöthigung, ein Zwang; wenn er auch ein Selbſtzwang nach einem Geſetz ſeyn ſollte. Was man aber aus Zwang thut, das geſchieht nicht aus Liebe.

Anderen Menſchen nach unſerem Vermögen wohlzuthun iſt Pflicht, man mag ſie lieben oder nicht, und dieſe Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unſere Gattung leider! dazu nicht geeignet iſt, daß, wenn man ſie näher kennt, ſie ſonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. Menſchenhaß aber iſt jederzeit häßlich, wenn er auch, ohne thätige Anfeindung, blos in der gänzlichen Abkehrung von Menſchen (der ſeparatiſtiſchen Miſanthropie) beſtände. Denn das

Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freylich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, sondern ein bloßes Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne daß der Wille darauf, oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen, einigen Einfluß hätte. Wohlthun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt und es gelingt ihm mit seiner wohlthätigen Absicht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: thue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae) würde also allein direct seyn. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes ver-

bundenen Luſt) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Luſt woran genöthigt werden zu müſſen, iſt ein Widerſpruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung (reverentia) iſt eben ſowohl etwas blos ſubjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenſtand, den zu bewirken, oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn ſie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgeſtellt werden. Zu dieſer alſo eine Pflicht zu haben würde ſo viel ſagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heißt: Der Menſch hat eine Pflicht der Selbſtſchätzung, ſo iſt das unrichtig geſagt und es müßte vielmehr heißen: das Geſetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für ſein eigenes Weſen ab, und dieſes Gefühl (welches von eigner Art iſt) iſt ein Grund gewiſſer Pflichten, d. i. gewiſſer Handlungen, die mit der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuſammen beſtehen können, nicht er habe eine Pflicht der Achtung gegen ſich; denn er muß Achtung vor dem

Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

XIII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erstlich: Für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und, werden zwey oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedne Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.

Denn alle moralische Beweise können, als philosophische, nur vermittelst einer Vernunfterkenntniß aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik sie giebt, durch die Construction der Begriffe geführt werden; die letztern verstatten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes; weil in der Anschauung a priori es mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objects geben kann, die alle auf eben denselben Grund zurückführen. —

Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis, erstlich aus dem Schaden, den die Lüge andern Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst, geführt werden will, so ist im ersteren eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man den Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden. — Was aber die Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz betrifft, womit man sich tröstet, daß die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf: weil er Hinterlist und Unredlichkeit verräth — denn verschiedene unzureichende Gründe neben einander gestellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des anderen zur Gewißheit, ja nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe, bis zum zureichenden Grunde, fortschreiten und können auch nur auf solche Art beweisend seyn. — Und gleichwohl

ist dieß der gewöhnliche Handgriff der Ueberredungskunst.

Zweytens. Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der specifischen Qualität derselben (dem Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwey Lastern zu setzen, ist falsch *). Es sey z. B. gute Wirthschaft, als das Mit-

*) Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-classische Formeln: medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus, etc.; medium tenuere beati; insani sapiens nomen habeat etc. enthalten eine schaale Weisheit, die gar keine bestimmte Principien hat: denn dieses Mittlere zwischen zwey äußeren Enden, wer will mir es angeben? Der Geiz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, daß diese zu weit getrieben wird, sondern hat ein ganz anderes Princip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung, nicht im Genuß seines Vermögens, sondern, mit Entsagung auf denselben, blos im Besitz desselben zu setzen: so wie das Laster der Verschwendung nicht im Uebermaaße des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht.

lere zwischen zwey Lastern, nämlich Verschwendung und Geitz, gegeben: so kann sie als Tugend, nicht durch die allmählige Verminderung des ersten beyder genannten Laster (Ersparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben, des dem letzteren Ergebenen, als entspringend vorgestellt werden: indem sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegneten; sondern eine jede derselben hat ihre eigene Maxime, die der andern nothwendig widerspricht.

Eben so wenig und aus demselben Grunde kann kein Laster überhaupt durch eine größere Ausübung gewisser Absichten als es zweckmäßig ist (e. g. Prodigalitas est excessus in consumendis opibus) oder durch die kleinere Bewirkung derselben, als sich schickt (e. g. Avaritia est defectus etc.) erklärt werden. Denn, da hiedurch der Grad gar nicht bestimmt wird, auf diesen aber, ob das Betragen pflichtmäßig sey oder nicht, Alles ankommt: so kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethischen Pflichten müssen nicht nach dem Menschen beigelegten Vermögen dem Gesetz Gnüge zu leisten, sondern umgekehrt:

das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschätzt werden, welches categorisch gebietet; also nicht nach der empirischen Kenntniß, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß seyn sollen. Diese drey Maximen der wissenschaftlichen Behandlung einer Tugendlehre sind den älteren Apophthegmen entgegengesetzt:

1) Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster.

2) Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße zwischen entgegengesetzten Meinungen.

3) Tugend muß (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens. Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff; denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt; das also alles dem Gesetz gemäß gerne thut. Tugend ist also die moralische Stärke des Wil-

lens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst constituirt. — Sie ist nicht selbst, oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht (denn sonst würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müssen), sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen (nach Gesetzen der inneren Freyheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich seyn soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Größe der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb diese sittliche Stärke auch, als Tapferkeit (fortitudo moralis), die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich practische Weisheit genannt: weil sie den Endzweck des Daseyns der Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Besitz ist der Mensch allein frey, gesund,

reich, ein König u. ſ. w. und kann, weder durch Zufall, noch Schickſal einbüßen; weil er ſich ſelbſt beſitzt und der Tugendhafte ſeine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreiſungen, die das Ideal der Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beyſpiele des Widerſpiels deſſen, was die Menſchen jetzt ſind, oder vermuthlich künftig ſeyn werden, an ihrer practiſchen Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus bloßen Erfahrungserkenntniſſen hervorgeht, kann, der Anthroponomie, welche von der unbedingt geſetzgebenden Vernunft aufgeſtellt wird, keinen Abbruch thun und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menſchen, nicht aufs Geſetz) auch hin und wieder verdienſtlich heißen und einer Belohnung würdig ſeyn kann, ſo muß ſie doch für ſich ſelbſt, ſo wie ſie ihr eigener Zweck iſt, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird alſo vorgeſtellt, nicht wie der Menſch die Tugend, ſondern als ob die Tugend den Menſchen beſitze; weil es im erſteren Falle ſo ausſehen würde, als ob er noch

die Wahl gehabt hätte (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderer angebotenen Waare zu erlesen). — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist) ist nichts anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird; eben so ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beyde verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweiset. — Daher ist eine Aesthetik der Sitten zwar nicht ein Theil, aber doch eine subjective Darstellung der Metaphysik derselben: wo die Gefühle, welche die nöthigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen (z. B. Ekel, Grauen ꝛc. welche den moralischen Widerwillen versinnlichen), um der blos-sinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

XIV.

Vom Princip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Diese Absonderung, auf welcher auch die Obereintheilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet sich darauf: daß der Begriff der Freyheit, der jenen beyden gemein ist, die Eintheilung in die Pflichten der äußeren und inneren Freyheit nothwendig macht; von denen die letztern allein ethisch sind. — Daher muß diese und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht (so wie oben die Lehre vom Gewissen als Bedingung aller Pflicht überhaupt) als vorbereitender Theil (discursus praeliminaris) vorangeschickt werden.

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Princip der inneren Freyheit.

Fertigkeit (habitus) ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjective Vollkommenheit der Willkühr. — Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freye Fertigkeit (habitus libertatis); denn, wenn sie Angewohnheit (assuetudo),

d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derselben ist, so ist sie keine aus der Freyheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit. Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freyen gesetzmäßigen Handlungen definiren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen" und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkühr, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freyheit aber werden zwey Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister (animus sui compos) und über sich selbst Herr zu seyn (imperium in semetipsum), d. i. seine Affecten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen. — Die Gemüthsart (indoles) in diesen beyden

Zuständen ist edel (erecta), im entgegengesetzten Fall aber unedel (indoles abjecta, serva).

XV.

Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affecten und Leidenschaften sind wesentlich von einander unterschieden; die erstern gehören zum Gefühl, so fern es, vor der Ueberlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher heißt der Affect jäh, oder jach (animus praeceps) und die Vernunft sagt durch den Tugendbegriff, man solle sich fassen; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann und das einzige Gute noch an sich hat, daß dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. Leidenschaft dagegen ist die zur

bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde (z. B. der Haß im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läßt Ueberlegung zu und verstattet dem Gemüth sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böse d. i. ein wahres Laster ist.

Die Tugend also, so fern sie auf innerer Freyheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, (der Pflicht der Apathie) hinzu kommt; weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.

XVI.

Zur Tugend wird Apathie (als Stärke betrachtet) nothwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkühr, bedeutete, in übelen Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieser Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affectlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die moralische Apathie nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrükken ihren Einfluß auf das moralische nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Gesetz über sie insgesammt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil selbst am Guten bis zum Affect steigen, oder vielmehr darin ausarten läßt. Man nennt den Affect dieser Art, Enthusiasm, und dahin ist auch die Mäßigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt, (insani sapiens nomen habeat aequus iniqui — *ultra quam satis est* virtutem si petat ipsam. *Horat.*) Denn sonst ist es ungereimt zu wäh-

nen, man könne auch wohl allzuweise, allzutugendhaft seyn. Der Affect gehört immer zur Sinnlichkeit; er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle. Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und festen Entschließung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affect, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterläßt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültige Dinge (adiaphora) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beydes bekömmt, nähre; eine Micrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyranney machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von Vorne an. — Das erste folgt daraus, weil sie, objectiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweyte gründet sich, subjectiv, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt; weil sittliche Maximen, nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die Freyheit in Nehmung seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Character einer Handlung aus Pflicht ist.

XVII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

Dieses Princip der Eintheilung muß Erstlich, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre und zwar der specifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: daß 1) Tugendpflichten solche sind, für welche keine äußere Gesetzgebung statt findet; 2) daß, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muß, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern blos für die Maximen der Handlungen gegeben seyn kann; 3) daß (was wiederum aus diesem folgt) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse.

Zweytens: was das Materiale anlangt, muß sie, nicht blos als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als Zwecklehre aufgestellt werden: so, daß der Mensch so wohl sich selbst, als auch jeden anderen Menschen, sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist, (die man Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu

nennen pflegt) welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmäßigkeit von der Zweckmäßigkeit) im Princip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: daß nicht jede Tugendverpflichtung (obligatio ethica) eine Tugendpflicht (officium ethicum s. virtutis) sey; mit anderen Worten: daß die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher giebt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten: weil es zwar viel Objecte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung, als subjectiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur auf Tugendpflichten

gehen. Die Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äußere Gesetzgebung verbindlich zu seyn, ist die Ethik selbst, ihrem formalen Princip nach betrachtet.

Anmerkung.

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Eintheilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen: da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben seyn konnte? — Die Ursache ist: weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu thun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach strenge (präcis) bestimmend seyn muß, eben so wenig wie die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die That wahr macht. — Die Ethik hingegen führt, wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in beson-

deren Fällen anzuwenden sey und zwar so: daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so geräth sie in eine Casuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiß.

Die Casuistik ist also weder eine Wissenschaft, noch ein Theil derselben; denn das wäre Dogmatik und ist nicht so wohl Lehre, wie etwas gefunden, sondern Uebung, wie die Wahrheit solle gesucht werden. Fragmentarisch also, nicht systematisch (wie die erstere seyn mußte) in sie verwebt, nur, gleich den Scholien, zum System hinzu gethan.

Dagegen: nicht sowohl die Urtheilskraft, als vielmehr die Vernunft und zwar, in der Theorie seiner Pflichten sowohl als in der Praxis, zu üben, das gehört besonders zur Ethik, als Methodenlehre der moralisch-practischen Vernunft; wovon die erstere Uebung darin besteht, dem Lehrling dasjenige von

Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiß, und die erotematische Methode genannt werden kann und dies zwar entweder weil man es ihm schon gesagt hat, blos aus seinem Gedächtniß, welche die eigentliche catechetische, oder weil man voraus setzt, daß es schon in seiner Vernunft natürlicherweise enthalten sey und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogische (Socratische) Methode heißt.

Der Catechetik als theoretischer Uebung entspricht als Gegenstück, im Practischen, die Ascetik, welche derjenige Theil der Methodenlehre ist, in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, sondern auch wie das Tugendvermögen, so wohl als der Wille dazu, in Ausübung gesetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird.

Nach diesen Grundsätzen werden wir also das System in zweyen Theilen: der ethischen Elementarlehre und der ethischen Methodenlehre aufstellen. Jeder Theil wird in seine Hauptstücke, welche im ersten Theile, nach Verschieden-

heit der Subjecte, wogegen dem Menschen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweyten nach Verschiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieselbe, in verschiedenen Capiteln zerfället werden.

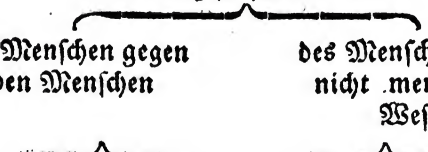
XVIII.

Die Eintheilung, welche die practische Vernunft zu Gründung eines Systems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architectonische), kann nun nach zweyerley Principien, einzeln oder zusammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das subjective Verhältniß der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden, der Materie nach, das andere, welches das objective Verhältniß der ethischen Gesetze zu den Pflichten überhaupt in einem System der Form nach vorstellt. — Die erste Eintheilung ist die der Wesen, in Beziehung auf welche eine ethische Verbindlichkeit gedacht werden kann; die zweyte wäre die der Begriffe der reinen ethisch-practischen Vernunft; welche zu jener ihren Pflichten gehören, die also zur Ethik, nur so fern sie Wissen-

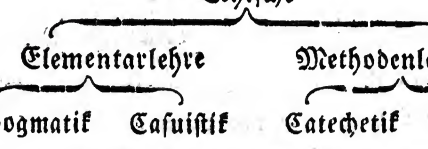
schaft seyn soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind.

Erste Eintheilung der Ethik nach dem Unterschiede der Subjecte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:



Zweyte Eintheilung der Ethik nach Principien eines Systems der reinen practischen Vernunft.



Die letztere Eintheilung muß also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren, als Grundriß des Ganzen, vorhergehen.

I.

Ethiſche Elementarlehre.

Erſter Theil.

Von den Pflichten gegen ſich ſelbſt überhaupt.

Einleitung.

§. 1. Der Begriff einer Pflicht gegen ſich ſelbſt enthält (dem erſten Anſcheine nach) einen Widerſpruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerley Sinn genommen wird, ſo iſt Pflicht gegen ſich ſelbſt ein ſich widerſprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht iſt der einer paſſiven Nöthigung enthalten (ich werde verbunden.) Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich ſelbſt iſt ſtelle ich mich als verbindend, mithin in einer activen Nöthigung vor; (Ich,

eben daſſelbe Subject, bin der verbindende) und der Satz, der eine Pflicht gegen ſich ſelbſt ausſpricht (ich ſoll mich ſelbſt verbinden), würde eine Verbindlichkeit verbunden zu ſeyn (paſſive Obligation, die doch zugleich, in demſelben Sinne des Verhältniſſes, eine active wäre), mithin einen Widerſpruch enthalten. — Man kann dieſen Widerſpruch auch dadurch ins Licht ſtellen: daß man zeigt, der Verbindende (auctor obligationis) könne den Verbundenen (subjectum obligationis) jederzeit von der Verbindlichkeit (terminus obligationis) losſprechen; mithin (wenn beyde ein und daſſelbe Subject ſind) er ſey an eine Pflicht, die er ſich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerſpruch enthält.

§. 2. Es giebt doch Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Denn ſetzet: es gebe keine ſolche Pflichten, ſo würde es überall gar keine äußere Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen andere nicht für verbunden erkennen, als nur ſo fern ich zugleich mich ſelbſt verbinde; weil das Geſetz, Kraft deſſen ich mich für verbunden

achte, in allen Fällen aus meiner eigenen practischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin. *)

§. 3. Aufschluß dieser scheinbaren Antinomie.

Der Mensch betrachtet sich, in dem Bewußtseyn einer Pflicht gegen sich selbst, als Subject derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d. i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig): dann aber auch als Vernunftwesen (nicht blos vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens seyn könnte), welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-practischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der

*) So sagt man, wenn es z. B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: „ich bin mir das selbst schuldig." Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung die nämlich nicht das Nothwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so: z. B. „ich bin es mir selbst schuldig meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen u. s. w. zu erweitern (mich zu cultiviren.)

Freyheit ſich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich geſetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.

Der Menſch nun, als vernünftiges Naturweſen (homo phaenomenon) iſt durch ſeine Vernunft, als Urſache, beſtimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt und hiebey kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derſelbe aber ſeiner Perſönlichkeit nach, d. i. als mit innerer Freyheit begabtes Weſen (homo noumenon) gedacht; iſt ein der Verpflichtung fähiges Weſen, und zwar gegen ſich ſelbſt (die Menſchheit in ſeiner Perſon) betrachtet, ſo: daß der Menſch, (in zweyerley Bedeutung betrachtet) ohne in Widerſpruch mit ſich zu gerathen, (weil der Begriff von Menſchen nicht in einem und demſelben Sinn gedacht wird) eine Pflicht gegen ſich ſelbſt anerkennen kann.

§. 4. Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt.

Die Eintheilung kann nur in Anſehung des Objects der Pflicht, nicht in Anſehung des ſich verpflichtenden Subjects, gemacht werden. Das

verpflichtete sowohl als das verpflichtende Subject ist immer nur der Mensch, und wenn es uns, in theoretischer Rücksicht, gleich erlaubt ist im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen von einander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu seyn. — Wir sind, weder durch Erfahrung, noch durch Schlüsse der Vernunft, hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie seyn möge und, wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subject), ob er gleich der menschliche ist, denkbar seyn.

1) Es wird daher nur eine objective Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst in das Formale und Materiale derselben statt finden;

wovon die eine einſchränkend (negative Pflichten) die andere erweiternd (poſitive Pflichten gegen ſich ſelbſt) ſind: jene, welche dem Menſchen in Anſehung des Zwecks ſeiner Natur verbieten demſelben zuwider zu handeln, mithin blos auf die moraliſche Selbſterhaltung, dieſe, welche gebieten ſich einen gewiſſen Gegenſtand der Willkühr zum Zweck zu machen und auf die Vervollkommung ſeiner ſelbſt, gehen: von welchen beyde zur Tugend entweder als Unterlaſſungspflichten (sustine et abstine) oder als Begehungspflichten (viribus concessis utere), beyde aber als Tugendpflichten gehören. Die erſtere gehört zur moraliſchen Geſundheit (ad esse) des Menſchen, ſowohl als Gegenſtandes ſeiner äußeren, als ſeines inneren Sinnes zu Erhaltung ſeiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität). Die andere zur moraliſchen Wohlhabenheit (ad melius esse; opulentia moralis), welche in dem Beſitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens beſteht, ſo fern dieſes erwerblich iſt und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) ſeiner ſelbſt gehört. — Der

erstere Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (naturae convenienter vive) d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweyte in dem Satz: mache dich vollkommner, als die bloße Natur dich schuf (perfice te ut finem; perfice te ut medium).

2) Es wird eine subjective Eintheilung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst, d. i. eine solche, nach der das Subject der Pflicht (der Mensch) sich selbst, entweder als animalisches (physisches) und zugleich moralisches, oder blos als moralisches Wesen betrachtet.

Da sind nun die Antriebe der Natur was die Thierheit des Menschen betrifft, a) der, durch welchen die Natur die Erhaltung seiner selbst, b) die Erhaltung der Art, c) die Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen aber doch nur thierischen Lebensgenuß beabsichtigt. — Die Laster, welche hier der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, sind: der Selbstmord, der unnatürliche Gebrauch den jemand von der Geschlechtsneigung macht, und der, das Vermögen zum

zweckmäßigen Gebrauch ſeiner Kräfte ſchwächende, unmäßige Genuß der Nahrungsmittel.

Was aber die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſches Weſen (ohne auf ſeine Thierheit zu ſehen) betrifft, ſo beſteht ſie im Formalen, der Uebereinſtimmung der Maximen ſeines Willens mit der Würde der Menſchheit in ſeiner Perſon; alſo im Verbot, daß er ſich ſelbſt des Vorzugs eines moraliſchen Weſens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freyheit nicht beraube und dadurch zum Spiel bloſſer Neigungen, alſo zur Sache, mache. — Die Laſter, welche dieſer Pflicht entgegen ſtehen, ſind: die Lüge, der Geitz, und die falſche Demuth (Kriecherey). Dieſe nehmen ſich Grundſätze, welche ihrem Character, als moraliſcher Weſen, d. i. der inneren Freyheit, der angebornen Würde des Menſchen geradezu (ſchon der Form nach) widerſprechen, welches ſo viel ſagt: ſie machen ſich es zum Grundſatz, keinen Grundſatz, und ſo auch keinen Character, zu haben, d. i. ſich wegzuwerfen und ſich zum Gegenſtande der Verachtung zu

machen. — Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegen steht, könnte die Ehrliebe (honestas interna, justum sui aestimium) eine von der Ehrbegierde (ambitio), (welche auch sehr niederträchtig seyn kann) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieser Betitelung in der Folge besonders vorkommen.

Der Tugendlehre
Erster Theil.
Ethische Elementarlehre.

Erstes Buch.
Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.
Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als einem animalischen Wesen.

§. 5.

Die, wenn gleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Thierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist der willkührliche physische Tod, welcher wiederum entweder als total oder blos partial gedacht werden kann. Der physische, die Entleibung (autochiria) kann also auch als total (suicidium) oder partial, Entgliederung (Verstümmelung)

seyn, welche wiederum in die materiale, da man sich selbst gewisser integrirenden Theile, als Organe, beraubt, d. i. sich verstümmelt, und die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiemit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt.

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich von Unterlassungen nur die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die Laster gerichtet seyn müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegengesetzt sind.

Des ersten Hauptstücks

Erster Artikel.

Von der Selbstentleibung.

§. 6.

Die willkührliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst Selbstmord (homicidium dolosum) genannt werden, wenn bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder an unserer eigenen Person oder auch durch dieser ihre

Selbſtentleibung an anderen begangen wird (z. B. wenn eine ſchwangere Perſon ſich ſelbſt umbringt).

a) Die Selbſtentleibung iſt ein Verbrechen (Mord). Dieſes kann nun zwar auch als Uebertretung ſeiner Pflicht gegen andere Menſchen (Eheleute, Eltern gegen Kinder, des Unterthans gegen ſeine Obrigkeit, oder ſeine Mitbürger, endlich auch gegen Gott betrachtet werden, deſſen uns anvertrauten Poſten in der Welt der Menſch verläßt, ohne davon abgerufen zu ſeyn) betrachtet werden; — aber hier iſt nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen ſich ſelbſt, ob nämlich, wenn ich auch alle jene Rückſichten bey Seite ſetzte, der Menſch doch zur Erhaltung ſeines Lebens, blos durch ſeine Qualität als Perſon verbunden ſey, und hierin eine (und zwar ſtrenge) Pflicht gegen ſich ſelbſt anerkennen müſſe.

Daß der Menſch ſich ſelbſt beleidigen könne, ſcheint ungereimt zu ſeyn (volenti non fit injuria). Daher ſahe es der Stoiker für einen Vorzug ſeiner (des Weiſen) Perſönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer das raucht), ungedrängt durch gegen-

wärtige oder besorgliche Uebel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen; weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Muth, diese Seelenstarke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, hätte ihm ein um noch so viel größerer Bewegungsgrund seyn müssen, sich, ein Wesen von so großer, über die stärkste sinnliche Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.

Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch, die Befugniß zu haben sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frey so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniß bedürfte. Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponiren, heißt die

Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertrauet war.

Sich eines integrirenden Theils als Organs berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken, oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Castration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können, u. dgl. gehört zum partialen Selbstmorde; aber nicht ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes, und hiemit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation, oder, was zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. E. die Haare, sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden; wiewohl der letztere Fall nicht ganz schuldfrey ist, wenn er zum äußeren Erwerb beabsichtigt wird.

Casuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsetzliche

Märterthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzusehen?

Ist es erlaubt dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvor zu kommen? — selbst wenn dieser es (wie Nero am Seneca) erlaubte zu thun?

Kann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sey, Bedingungen der Auslösung einzugehn, die seinem Staate nachtheilig seyn könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nöthig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuthen?

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu, als Wirkung von dem Biß eines tollen Hundes, und, nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, daß jemand daran geheilt worden sey, brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er nicht in seiner Hundewuth (zu wel-

cher er ſchon den Anfall fühlte) andere Menſchen auch unglücklich machte; es frägt ſich ob er damit unrecht that?

Wer ſich die Pocken einimpfen zu laſſen beſchließt, wagt ſein Leben aufs Ungewiſſe: ob er es zwar thut um ſein Leben zu erhalten, und iſt ſo fern in einem weit bedenklicheren Fall des Pflichtgeſetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigſtens den Sturm nicht macht, dem er ſich anvertraut, ſtatt deſſen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, ſich ſelbſt zuzieht. Iſt alſo die Pockeninoculation erlaubt?

Zweyter Artikel.

Von der wohllüſtigen Selbſtſchändung.

§. 7.

So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Perſon, ſo iſt die Liebe zum Geſchlecht von ihr zur Erhaltung der Art beſtimmt; d. i. eine jede von beyden iſt Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Urſache mit einer Wirkung verſteht, in welcher jene, auch ohne ihr dazu

einen Verstand beyzulegen, diese doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend gedacht wird. Es frägt sich nun, ob der Gebrauch des letzteren Vermögens, in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetz stehe, oder ob diese, auch ohne jenen Zweck zu beabsichtigen, den Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften der bloßen thierischen Lust zu widmen befugt sey, ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewiesen, daß der Mensch sich einer anderen Person dieser Lust zu gefallen, ohne besondere Einschränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwey Personen wechselseitig einander verpflichten. Hier aber ist die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Uebertretung eine Schändung (nicht blos Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sey. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust (auch Wohllust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heißt Unkeuschheit, die Tugend aber in Ansehung

dieser sinnlichen Antriebe, wird Keuschheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. Unnatürlich heißt eine Wohllust, wenn der Mensch dazu, nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend, gereitzt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar einen noch wichtigern, als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuum, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Daß ein solcher naturwidrige Gebrauch (also Mißbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sey, fällt jedem, zugleich mit dem Gedanken von demselben, so fort auf, erregt eine Abkehrung von diesem Gedanken, in der Maaße, daß selbst die Nennung eines solchen Lasters bey seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird, welches, bei dem des Selbstmords, nicht geschieht; den man, mit allen seinen Greueln (in einer species facti)

der Welt vor Augen zu legen im mindesten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Mensch überhaupt sich beschämt fühle, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu seyn: so daß selbst die erlaubte (an sich freylich blos thierische) körperliche Gemeinschaft beyder Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und erfodert, um einen Schleyer darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen, und selbst auch des blos unzweckmäßigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (und zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst, ist nicht so leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freylich darin, daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgiebt, indem er sich blos zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es, der Form (der Gesinnung)

nach, selbst das des Selbstmordes noch! zu übergehen scheint, ist dabey nicht erklärt. Es sey denn, daß da die trotzige Wegwerfung seiner selbst im letzteren, als eine Lebenslast, wenigstens nicht eine weichliche Hingebung an thierische Reitze ist, sondern Muth erfodert, wo immer noch Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person Platz findet, jene, welche sich gänzlich der thierischen Neigung überläßt, den Menschen zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenstande macht, und so aller Achtung für sich selbst beraubt.

Casuistische Fragen.

Der Zweck der Natur ist in der Beywohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden. Ist es aber erlaubt, auch ohne auf diesen Rücksicht zu nehmen, sich (selbst wenn es in der Ehe geschähe) jenes Gebrauchs anzumaßen?

Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft, — ist es bey der Sterilität des Weibes (Alters

oder Krankheit wegen), oder wenn dieſes keinen Anreitz dazu bey ſich findet, nicht dem Naturzwecke und hiemit auch der Pflicht gegen ſich ſelbſt, an einem oder dem anderen Theil, eben ſo wie bey der unnatürlichen Wohlluſt, zuwider, von ſeinen Geſchlechtseigenſchaften Gebrauch zu machen; oder giebt es hier ein Erlaubnißgeſetz der moraliſch-practiſchen Vernunft, welches in der Colliſion ihrer Beſtimmungsgründe etwas, an ſich zwar Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch größeren Uebertretung (gleichſam nachſichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einſchränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purism (einer Pedanterey in Anſehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derſelben betrifft) zählen, und den thieriſchen Neigungen, mit Gefahr der Verlaſſung des Vernunftgeſetzes, einen Spielraum verſtatten?

Die Geſchlechtsneigung wird auch Liebe (in der engſten Bedeutung des Worts) genannt und iſt in der That die größte Sinnenluſt, die an einem Gegenſtande möglich iſt; — nicht blos ſinnliche Luſt, wie an Gegenſtänden, die in der bloßen Reflexion über ſie gefallen,

(da die Empfänglichkeit für sie Geschmack heißt) sondern die Lust aus dem Genusse einer anderen Person, die also zum Begehrungsvermögen und zwar der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft, gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden; (denn beyde halten eher vom fleischlichen Genuß ab) sondern ist eine Lust von besonderer Art (sui generis) und das Brünstigseyn hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, wenn die practische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzu kommt, in enge Verbindung treten kann?

Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

§. 8.

Das Laster in dieser Art der Unmäßigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen (solchen Krankheiten),

die der Mensch sich dadurch zuzieht, beurtheilt; denn da wäre es ein Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit), wodurch ihm entgegen gearbeitet werden sollte, welches aber nie eine Pflicht, sondern nur eine Klugheitsregel begründen kann: wenigstens wäre es kein Princip einer directen Pflicht.

Die thierische Unmäßigkeit im Genuß der Nahrung, ist der Mißbrauch der Genießmittel, wodurch daß Vermögen des intellectuellen Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird. Versoffenheit und Gefräßigkeit sind die Laster, die unter diese Rubrik gehören. Im Zustande der Betrunkenheit ist der Mensch nur wie ein Thier, nicht als Mensch, zu behandeln; durch die Ueberladung mit Speisen und in einem solchen Zustande ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Ueberlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. — Daß sich in einen solchen Zustand zu versetzen, Verletzung einer Pflicht wider sich selbst sey, fällt von selbst in die Augen. Die erste dieser Erniedrigungen, selbst unter die thierische Na-

tur, wird gewöhnlich durch gegohrene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnſaft und andere Producte des Gewächsreichs, bewirkt, und wird dadurch verführeriſch, daß dadurch auf eine Weile geträumte Glückſeligkeit und Sorgenfreyheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht, Niedergeſchlagenheit aber und Schwäche, und was das Schlimmſte iſt, Nothwendigkeit dieſes Betäubungsmittel zu wiederhohlen, ja wohl gar damit zu ſteigern, eingeführt wird. Die Gefräßigkeit iſt ſofern noch unter jener thieriſchen Sinnenbeluſtigung, daß ſie blos den Sinn als paſſive Beſchaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, welche doch noch ein thätiges Spiel der Vorſtellungen, wie im vorerwähnten Genuß der Fall iſt, beſchäftigt; mithin ſich dem des Viehes noch mehr nähert.

Caſuiſtiſche Fragen.

Kann man dem Wein, wenn gleich nicht als Panegyriſt, doch wenigſtens als Apologet, einen Gebrauch verſtatten, der bis nahe an die Berauſchung reicht; weil er doch die Geſellſchaft

zur Gesprächigkeit belebt, und damit Offenherzigkeit verbindet. — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienst zugestehen, das zu befördern, was Seneca von Cato rühmt: virtus ejus incaluit mero? — Der Gebrauch des Opium und Brandtweins sind, als Genießmittel, der Niederträchtigkeit näher, weil sie, bey dem geträumten Wohlbefinden, stumm, zurückhaltend und unmittheilbar machen, daher auch nur als Arzneymittel erlaubt sind. — Wer kann aber das Maas für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum Messen keine klare Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist? Der Mohammedanism, welcher den Wein ganz verbietet, hat also sehr schlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit in beyderley Art des Genusses, hat doch, außer dem blos physischen Wohlleben, noch etwas zum sittlichen Zweck abzielendes an sich, nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mittheilung zusammen zu halten: gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn sie, wie Chesterfield sagt, über die Zahl der Musen geht) nur eine kleine Mittheilung

(mit den nächsten Beysitzern) erlaubt, mithin die Veranstaltung jenem widerspricht, so bleibt sie immer Verleitung zum Unsittlichen, nämlich der Unmäßigkeit, der Uebertretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nachtheile der Ueberladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu sehen. Wie weit geht die sittliche Befugniß, diesen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?

Zweytes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als einem moralischen Wesen.

Sie ist den Lastern: Lüge, Geitz und falsche Demuth (Kriecherey) entgegen gesetzt.

I.

Von der Lüge.

§. 9.

Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftig-

keit: Die Lüge (aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere). Daß eine jede vorsetzliche Unwahrheit in Aeußerung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus Unschädlichkeit kein Befugniß hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar. Denn Ehrlosigkeit (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu seyn), welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner, wie sein Schatten. Die Lüge kann eine äußere (mendacium externum), oder auch eine innere seyn. — Durch jene macht er sich in Anderer, durch diese aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung, und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person; wobey der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, nicht das Eigenthümliche des Lasters betrifft; (denn da bestände es blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere) und also hier nicht in Anschlag kommt, ja auch nicht der Schade den er sich selbst zuzieht; denn alsdenn würde es blos, als Klugheitsfehler, der pragmatischen,

nicht der moralischen Maxime widerstreiten, und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Anderen (wenn es auch eine blos idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er blos Sache wäre; denn von dieser Eigenschaft etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mittheilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabey denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegen gesetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf seine Persönlichkeit und eine blos täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst. — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit, und, wenn diese zugleich Versprechen sind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

Die Lüge (in der ethiſchen Bedeutung des Worts), als vorſetzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht anderen ſchädlich zu ſeyn, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre ſie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch blos Leichtſinn, oder gar Gutmüthigkeit, die Urſache davon ſeyn, ja ſelbſt ein wirklich guter Zweck dadurch beabſichtigt werden, ſo iſt doch die Art ihm nachzugehen durch die bloße Form ein Verbrechen des Menſchen an ſeiner eigenen Perſon, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menſchen in ſeinen eigenen Augen verächtlich machen muß.

Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menſchen ſich zu Schulden kommen laſſen, zu beweiſen, iſt leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, ſcheint doch ſchwerer zu ſeyn; weil eine zweyte Perſon dazu erforderlich iſt, die man zu hintergehen die Abſicht hat, ſich ſelbſt aber vorſetzlich zu betrügen einen Widerſpruch in ſich zu enthalten ſcheint.

Der Menſch, als moraliſches Weſen (homo noumenon), kann ſich ſelbſt, als phyſiſches Weſen (homo phaenomenon), nicht als bloßes Mittel (Sprachmaſchine) brauchen, das

an den inneren Zweck (der Gedankenmittheilung) nicht gebunden wäre, ſondern iſt an die Bedingung der Uebereinſtimmung mit der Erklärung (declaratio) des erſteren gebunden, und gegen ſich ſelbſt zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen ſolchen in ſich findet, aber, indem er ſich überredet, es könne doch nicht ſchaden, wohl aber nutzen, einen ſolchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall ſeine Gunſt zu erheucheln. Oder, wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel iſt, aber ſich doch mit innerer Verehrung ſeines Geſetzes ſchmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe, bey ſich fühlt.

Unredlichkeit iſt blos Ermangelung an Gewiſſenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntniſſes vor ſeinem inneren Richter, der als eine andere Perſon gedacht wird, wenn dieſe in ihrer höchſten Strenge betrachtet wird, wo ein Wunſch (aus Selbſtliebe) für die That genommen wird, weil er einen an ſich guten Zweck vor ſich hat, und die innere

Lüge, ob sie zwar der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider ist, erhält hier den Namen einer Schwachheit, so wie der Wunsch eines Liebhabers lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden ihm ihre augenscheinliche Fehler unsichtbar macht. — Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge: weil, von einer solchen faulen Stelle (der Falschheit, welche in der menschlichen Natur gewurzelt zu seyn scheint) aus, das Uebel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

Anmerkung.

Es ist merkwürdig, daß die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom Brudermorde (Cains), sondern von der ersten Lüge datirt, (weil gegen jenen sich doch die Natur empört) und als den Urheber alles Bösen, den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen, nennt;

wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur Gleisnerey (esprit fourbe), der doch vorher gegangen seyn muß, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Act der Freyheit nicht (gleich einer physischen Wirkung) nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesammt Erscheinungen sind, deducirt und erklärt werden kann.

Casuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor frägt einen seiner Leser: wie gefällt ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden; da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte; aber wer hat den Witz immer bey der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort, ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?

In wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muß ich alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen solle. Der Dienstbothe thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld (nach ethischen Grundsätzen)? Allerdings auch auf den letzteren, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte, deren Folgen ihm nun durch sein eigen Gewissen zugerechnet werden.

II.

Vom Geitze.

§. 10.

Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geitz (der Erweiterung seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben, über die Schranken des wahren Bedürfnisses);

denn dieſer kann auch als bloße Verletzung ſeiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden: auch nicht den kargen Geitz, welcher, wenn er ſchimpflich iſt, Knickerey oder Knauſerey genannt wird, aber doch blos Vernachläßigung ſeiner Liebespflichten gegen Andere ſeyn kann; ſondern die Verengung ſeines eigenen Genuſſes der Mittel zum Wohlleben unter das Maas des wahren eigenen Bedürfniſſes, dieſer Geitz iſt es eigentlich, der hier gemeint iſt, welcher der Pflicht gegen ſich ſelbſt widerſtreitet.

An der Rüge dieſes Laſters kann man ein Beyſpiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung, der Tugenden ſo wohl als Laſter, durch den bloßen Grad, deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Ariſtoteliſchen Grundſatzes darthun: daß die Tugend in der Mittelſtraße zwiſchen zwey Laſtern beſtehe.

Wenn ich nämlich zwiſchen Verſchwendung und Geitz die gute Wirthſchaft als das Mittlere anſehe, und dieſes das Mittlere des Grades ſeyn ſoll: ſo würde ein Laſter in das (contrarie) entgegengeſetzte Laſter, nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und ſo

würde dieſe nichts anders, als ein vermindertes, oder vielmehr verſchwindendes Laſter ſeyn, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht ſey.

Nicht das Maas der Ausübung ſittlicher Maximen, ſondern das objective Princip derſelben, muß als verſchieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laſter von der Tugend unterſchieden werden ſoll. — Die Maxime des habſüchtigen Geitzes (als Verſchwenders) iſt: alle Mittel des Wohllebens in der Abſicht auf den Genuß anzuſchaffen und zu erhalten. — Die des kargen Geitzes iſt hingegen der Erwerb ſo wohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, aber ohne Abſicht auf den Genuß, (d. i. ohne daß dieſer, ſondern nur der Beſitz der Zweck ſey).

Alſo iſt das eigenthümliche Merkmal des letzteren Laſters der Grundſatz des Beſitzes der Mittel zu allerley Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derſelben für ſich brauchen zu wollen und ſich ſo des angenehmen Lebens-

genuſſes zu berauben: welches der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks gerade entgegengeſetzt iſt *). Verſchwendung und

*) Der Satz: man ſoll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, ſagt ſo viel als nichts; denn er iſt tautologiſch. Was heißt zu viel thun? Antw. Mehr als Gut iſt; was heißt zu wenig thun? Antw. Weniger thun als Gut iſt. Was heißt: ich ſoll (etwas thun oder unterlaſſen)? Antw. Es iſt nicht gut (wider die Pflicht mehr oder auch weniger zu thun, als gut iſt. Wenn das die Weisheit iſt, die zu erforſchen wir zu den Alten (dem Ariſtoteles), gleich als ſolchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren ſollen: virtus consistit in medio, medium tenuere beati, est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum, ſo haben wir ſchlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es giebt zwiſchen Wahrhaftigkeit und Lüge (als contradictorie oppositis) kein Mittleres: aber wohl zwiſchen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als contrario oppositis), da an dem, welcher ſeine Meinung erklärt, Alles, was er ſagt, wahr iſt, er aber nicht die ganze Wahrheit ſagt. Nun iſt doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieſes Mittlere anweiſe. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (latitudinem) und, was zu thun ſey, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatiſchen), nicht denen der Sittlichkeit (den moraliſchen), d. i. nicht als enge (officium strictum) ſondern nur als weite Pflicht (officium latum) entſchieden werden. Daher der, welcher die Grundſätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder

Kargheit sind also nicht durch den Grad, sondern specifisch durch die entgegengesetzte Maximen von einander unterschieden.

Casuistische Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist und Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerb) um zu verschwenden, eben so wohl als Knauserey (Peinlichkeit im Verthun), Selbstsucht (solipsismus) zum Grunde haben, und beyde, die Verschwendung so wohl als die Kargheit, blos darum verwerflich zu seyn scheinen, weil sie auf Armuth hinaus lau-

Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen Fehler (peccatum) begehn, aber nicht darin, daß er diesen Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster (vitium) ausüben, und Horazens Vers: insani sapiens nomen habeat aequus iniqui, ultrà quam satis est virtutem si petat ipsam, ist, nach dem Buchstaben genommen, grundfalsch. Sapiens bedeutet hier wohl nur einen gescheuten Mann (prudens), der sich nicht phantastisch Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Foderung die menschlichen Kräfte übersteigt, und Unsinn (Phantasterey) in ihr Princip hinein bringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich, zu seyn, würde ohngefähr so viel sagen: als einen Cirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

ſen, bey dem einen auf nicht erwartete, bey dem anderen auf willkührliche (armſelig leben zu wollen), — ſo iſt die Frage: ob ſie, die eine ſo wohl als die andere, überhaupt Laſter und nicht vielmehr beyde bloße Unklugheit genannt werden ſollen, mithin nicht ganz und gar außerhalb den Grenzen der Pflicht gegen ſich ſelbſt liegen mögen. Die Kargheit aber iſt nicht blos mißverſtandene Sparſamkeit, ſondern ſclaviſche Unterwerfung ſeiner ſelbſt unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu ſeyn, welches Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt. Sie iſt der Liberalität (liberalitas moralis) der Denkungsart überhaupt (nicht der Freygebigkeit (liberalitas sumtuosa), welche nur eine Anwendung derſelben auf einen beſonderen Fall iſt), d. i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem anderen, außer von dem Geſetz, entgegengeſetzt, und Defraudation, die das Subject an ſich ſelbſt begeht. Aber was iſt das für ein Geſetz, deſſen innerer Geſetzgeber ſelbſt nicht weiß, wo es anzuwenden iſt? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äußeren Aufwande? im Alter, oder ſchon in der Jugend? oder iſt Sparſamkeit überhaupt eine Tugend?

III.
Von der Kriecherey.

§. 11.

Der Mensch im System der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth (pretium vulgare). Selbst, daß er vor diesen den Verstand voraus hat, und sich selbst Zwecke setzen kann, das giebt ihm doch nur einen äußern Werth seiner Brauchbarkeit (pretium usus), nämlich eines Menschen vor dem andern, d. i. ein Preis, als einer Waare, in dem Verkehr mit diesen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigern Werth hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Werth daher ausgezeichnet (pretium eminens) genannt wird.

Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch-practischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht blos als Mittel zu anderer ihren, ja selbst sei-

nen eigenen Zwecken, ſondern als Zweck an ſich ſelbſt zu ſchätzen, d. i. er beſitzt eine Würde (einen abſoluten innern Werth) wodurch er allen andern vernünftigen Weltweſen Achtung für ihn abnöthigt, ſich mit jedem Andern dieſer Art meſſen und auf den Fuß der Gleichheit ſchätzen kann.

Die Menſchheit in ſeiner Perſon iſt das Object der Achtung, die er von jedem anderen Menſchen fordern kann; deren er aber auch ſich nicht verluſtig machen muß. Er kann und ſoll ſich alſo, nach einem kleinen ſowohl als großen Maaßſtabe, ſchätzen, nachdem er ſich als Sinnenweſen (ſeiner thieriſchen Natur nach), oder als intelligibles Weſen (ſeiner moraliſchen Anlage nach) betrachtet. Da er ſich aber nicht blos als Perſon überhaupt, ſondern auch als Menſch, d. i. als eine Perſon die Pflichten auf ſich hat, die ihm ſeine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, ſo kann ſeine Geringfähigkeit als Thiermenſch dem Bewußtſeyn ſeiner Würde als Vernunftmenſch nicht Abbruch thun, und er ſoll die moraliſche Selbſtſchätzung in Betracht der letzteren nicht verläugnen, d. i. er ſoll ſich um

seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht knechtisch (animo servili), gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verläugnen, sondern immer mit dem Bewußtseyn der Erhabenheit seiner moralischen Anlage (welches im Begriff der Tugend schon enthalten ist) und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Das Bewußtseyn und Gefühl der Geringfähigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz ist die Demuth (humilitas moralis). Die Ueberredung von einer Größe dieses seines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz (arrogantia moralis) genannt werden. — Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Ueberredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, ist die sittlich-falsche Kriecherey humilitas spuria).

Demuth in Vergleichung mit anderen Menschen (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen, und wenn es auch

ein Seraph wäre) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung in diesem Verhaltnisse andern gleich zu kommen, oder sie zu übertreffen, mit der Ueberredung sich dadurch auch einen inneren größeren Werth zu verschaffen, Hochmuth (ambitio), welcher der Pflicht gegen andere gerade zuwider ist. Aber die blos als Mittel, zu Erwerbung der Gunst eines Anderen (wer es auch sey), ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heucheley und Schmeicheley) *) ist falsche (erlogene) Demuth, und als Abwürdigung seiner Persönlichkeit, der Pflicht gegen sich selbst entgegen.

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen: Aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den (moralischen)

*) Heucheln (eigentlich häuchlen) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stoßseufzer), abgeleitet zu seyn; dagegen Schmeichlen vom Schmiegen, welches, als Habitus, Schmiegeln und endlich von den Hochdeutschen Schmeicheln genannt worden ist, abzustammen.

Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil ist, und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) besitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen sich selbst einflößt.

§. 12.

Mehr oder weniger kann man diese Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst, in folgenden Beispielen kennbar machen.

Werdet nicht der Menschen Knechte; — Laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt; und seyd nicht Schmarozer, oder Schmeichler, oder gar (was freylich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist) Bettler. Daher seyd wirthschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winseln, selbst das bloße Schreyen bey einem körperlichen Schmerz ist euer schon unwerth, am meisten,

wenn ihr euch bewußt seyd ihn selbst verschuldet zu haben: Daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die Standhaftigkeit mit der er stirbt. — Das Hinknieen oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.

Casuistische Fragen.

Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d. i. die Gemüthserhebung (elatio animi) als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel (arrogantia), welcher der wahren Demuth (humilitas moralis) gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es rathsam wäre; selbst in Vergleichung mit anderen Menschen, nicht blos mit dem Gesetz? oder würde diese Art von Selbstverläugnung

nicht vielmehr den Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern, und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider seyn? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Fall eines Menschen unwürdig zu seyn.

Die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung — die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfische — den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünctlichkeit bezeichnende Phrasen, — welche von der Höflichkeit (die auch sich gleich Achtenden nothwendig ist) ganz unterschieden sind, — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedeln, Hochedelgebohrnen, Wohlgebohrnen (ohe, jam satis est!) in der Anrede — als in welcher Pedanterey die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indische Casten vielleicht ausgenommen), es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherey unter den Menschen? (Hae nugae in seria ducunt). Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.

Des zweyten Hauptstücks

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als dem angebohrnen Richter über sich selbst.

§. 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durchs Gesetz (als moralischen unsere Freyheit einschränkenden Imperativ) und gehört dem practischen Verstande zu, der die Regel giebt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles (in meritum aut demeritum) gehört zur Urtheilskraft (judicium), welche, als das subjective Princip der Zurechnung der Handlung, ob sie als That (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sey oder nicht, rechtskräftig urtheilt; worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Lossprechung) folgt: welches alles vor Gericht (coram judicio), als einer dem Gesetz Effect verschaffenden moralischen Person, Gerichts-

hof (forum) genannt, geschiehet. — Das Bewußtseyn eines inneren Gerichtshofes im Menschen ("vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen") ist das Gewissen.

Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht oder überhaupt im Respect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkührlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äußersten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Diese ursprüngliche intellectuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das besondere

in sich, daß, ob zwar dieses sein Geschäft ein Geschäfte des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genöthigt sieht, es als auf den Geheiß einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache (causa) vor Gericht. Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bey allen Pflichten einen Anderen (als den Menschen überhaupt) d. i. als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll. Dieser Andere mag nun eine wirkliche, oder blos idealische Person seyn, welche die Vernunft sich selbst schafft *).

*) Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, anderseits aber das Richteramt aus angebohrener Auto-

Eine solche idealische Person (der autorisirte Gewissensrichter) — muß ein Herzenskündiger seyn; denn der Gerichtshof ist im Inneren des Menschen aufgeschlagen — zugleich muß er aber auch allverpflichtend, d. i. eine solche Person seyn, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältniß auf welche alle Pflichten

rität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe Mensch (numero idem), aber, als Subject der moralischen, von dem Begriffe der Freyheit ausgehenden, Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz (unterthan ist, das er sich selbst giebt (homo noumenon), ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in practischer Rücksicht, zu betrachten — denn über das Causal-Verhältniß des Intelligibilen zum Sensibilen giebt es keine Theorie — und diese specifische Verschiedenheit ist die der Facultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn characterisiren. Der erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beystand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schließung der Acten thut der innere Richter, als machthabende Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der That; in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte jubeo oder veto verehren können.

überhaupt auch als ihre Gebote anzuſehen ſind; weil das Gewiſſen über alle freye Handlungen der innere Richter iſt. — Da nun ein ſolches moraliſches Weſen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es ſonſt nicht (was doch zum Richteramt nothwendig gehört) ſeinen Geſetzen den ihnen angemeſſenen Effect verſchaffen könnte, ein ſolches über Alles machthabende moraliſche Weſen aber Gott heißt: ſo wird das Gewiſſen, als ſubjectives Princip einer vor Gott ſeiner Thaten wegen zu leiſtenden Verantwortung, gedacht werden müſſen: ja es wird der letztere Begriff (wenn gleich nur auf dunkele Art) in jenem moraliſchen Selbſtbewußtſeyn jederzeit enthalten ſeyn.

Dieſes will nun nicht ſo viel ſagen, als: der Menſch, durch die Idee, zu welcher ihn ſein Gewiſſen unvermeidlich leitet, ſey berechtigt, noch weniger aber er ſey durch daſſelbe verbunden ein ſolches höchſte Weſen außer ſich als wirklich anzunehmen; denn ſie wird ihm nicht objectiv, durch theoretiſche, ſondern blos ſubjectiv, durch practiſche ſich ſelbſt verpflichtende Vernunft ihr angemeſſen zu

handeln, gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser, nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen, eine bloße Leitung die Gewissenhaftigkeit (welche auch religio genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft), sich vorzustellen und dessen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen blos "ein Princip der Beurtheilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote."

1) In einer Gewissenssache (causa conscientiam tangens) denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen (praemonens) vor der Entschließung; wobey die äußerste Bedenklichkeit (scrupulositas), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist (casibus conscientiae), nicht für Kleinigkeitskrämerey (Micrologie) und eine wahre Uebertretung nicht für Baggatelle (Peccatillum) beurtheilt, und (nach dem

Grundſatz: minima non curat praetor) einem willkührlich ſprechenden Gewiſſensrath überlaſſen werden kann. Daher ein weites Gewiſſen jemanden zuzuſchreiben ſo viel heißt: als ihn gewiſſenlos nennen. —

2) Wenn die That beſchloſſen iſt, tritt im Gewiſſen zuerſt der Ankläger, aber, zugleich mit ihm, auch ein Anwald (Advocat) auf; wobey der Streit nicht gütlich (per amicabilem compositionem) abgemacht, ſondern nach der Strenge des Rechts entſchieden werden muß; und hierauf folgt

3) der rechtskräftige Spruch des Gewiſſens über den Menſchen, ihn loszuſprechen oder zu verdammen, der den Beſchluß macht; wobey zu merken iſt, daß der erſtere nie eine Belohnung (praemium), als Gewinn von etwas, was vorher nicht ſein war, beſchließen kann, ſondern nur ein Frohſeyn, der Gefahr, ſtrafbar befunden zu werden, entgangen zu ſeyn, enthalte und daher die Seligkeit, in dem troſtreichen Zuſpruch ſeines Gewiſſens, nicht poſitiv (als Freude), ſondern nur negativ (Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit) iſt, was der Tu-

gend, als einem Kampf gegen die Einflüsse des bösen Princip im Menschen, allein beygelegt werden kann.

Zweyter Abschnitt.

Von dem ersten Geboth, aller Pflichten gegen sich selbst.

§. 14.

Dieses ist: Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst, nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerley dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht — dein Herz — ob es gut oder böse sey, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was, entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder, als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden kann und zum moralischen Zustande gehören mag.

Das moralische Selbsterkenntniß, das in die schwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller mensch-

lichen Weisheit Anfang. Denn die letztere, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesen zum Endzweck besteht, bedarf beym Menschen zu allererst die Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens), und dann die Entwickelung der nie verlierbaren ursprünglichen Anlage eines guten Willens in ihm zu entwickeln, (nur die Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt den Weg zur Vergötterung).

§. 15.

Dieses moralische Selbsterkenntniß wird erstlich die schwärmerische Verachtung seiner selbst, als Mensch (seiner ganzen Gattung) überhaupt, verbannen; denn sie widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, geschehen, daß er den Menschen, der dieser zuwider handelt, (sich selbst, aber nicht die Menschheit in sich) verachtungswürdig findet. Dann aber widersteht sie auch der eigenliebigen Selbstschätzung, bloße Wünsche, wenn sie mit noch so großer Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch Thatleer sind und bleiben, für Beweise

eines guten Herzens zu halten (Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger declarirter Wunsch). Unpartheylichkeit, in Beurtheilung unserer Selbst, in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren moralischen Werths oder Unwerths sind die Pflichten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Geboth der Selbsterkenntniß unmittelbar folgen.

Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten.

§. 16.

Nach der bloßen Vernunft zu urtheilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als blos gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subject ist die moralische Nöthigung durch dieses seinen Willen. — Das nöthigende (verpflichtende) Subject muß also erstlich eine Person seyn, zweytens muß diese Person als Gegenstand

der Erfahrung gegeben seyn; weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweyer existirender Wesen zu einander geschehen kann — (denn ein bloßes Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwekken werden). Nun kennen wir aber, mit aller unserer Erfahrung, kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig wäre, als blos den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als blos gegen den Menschen, und, stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dieses durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist blos Pflicht gegen sich selbst; zu welchem Mißverstande er dadurch verleitet wird, daß er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen für Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.

Diese vermeinte Pflicht kann nun auf unpersönliche, oder, zwar persönliche aber schlechterdings unsichtbare (den äußeren Sinnen nicht darzustellende) Gegenstände, be-

zogen werden. — Die erstere (außermenschliche) können der bloße Naturstoff, oder der zur Fortpflanzung organisirte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkühr begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere) seyn: die zweyte (übermenschliche) können als geistige Wesen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwischen Wesen beyder Art und den Menschen ein Pflichtverhältniß, und welches dazwischen statt finde, wird nun gefragt?

§. 17.

In Ansehung des Schönen obgleich Lebloſen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstöhren (spiritus destructionis) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die schöne Crystallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs).

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr dienſame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Quaal verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte, Arbeit, (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen die martervolle physische Versuche, zum bloßen Behuf der Speculation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind. — Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirect zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Thiere, direct

aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§. 18.

In Ansehung dessen, was ganz über unsere Erfahrungsgränze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unseren Ideen angetroffen wird, z. B. der Idee von Gott, haben wir eben so wohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntniß aller unserer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote." Aber dieses ist nicht das Bewußtseyn einer Pflicht gegen Gott. Denn, da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht, und von uns, es sey in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, von uns selbst gemacht wird, so haben wir hiebey nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge: denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (geoffenbart) seyn; sondern es ist Pflicht des

Menſchen gegen ſich ſelbſt, dieſe unumgänglich der Vernunft ſich darbietende Idee auf das moraliſche Geſetz in uns, wo es von der größten ſittlichen Fruchtbarkeit iſt, anzuwenden. In dieſem (practiſchen) Sinn kann es alſo ſo lauten: Religion zu haben iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Der Pflichten gegen sich selbst

Zweytes Buch.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks.)

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatischer Absicht.

§. 19.

Der Anbau (cultura) seiner Naturkräfte (Geistes- Seelen- und Leibeskräfte), als Mittel zu allerley möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. — Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlage und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten

zu laſſen, ſondern, geſetzt daß er auch mit dem angebohrnen Maas ſeines Vermögens für die natürlichen Bedürfniſſe zufrieden ſeyn könne, ſo muß ihm doch ſeine Vernunft dieſes Zufriedenſeyn mit dem geringen Maas ſeiner Vermögen, erſt durch Grundſätze anweiſen, weil er, als ein Weſen, das der Zwecke (ſich Gegenſtände zum Zweck zu machen) fahig iſt, den Gebrauch ſeiner Kräfte nicht blos dem Inſtinct der Natur, ſondern der Freyheit, mit der er dieſes Maas beſtimmt, zu verdanken haben muß. Es iſt alſo nicht Rückſicht auf den Vortheil, den die Cultur ſeines Vermögens (zu allerley Zwecken) verſchaffen kann; denn dieſer würde vielleicht (nach Rouſſeauſchen Grundſätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfniſſes vortheilhaft ausfallen: ſondern es iſt Geboth der moraliſch-practiſchen Vernunft und Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, ſeine Vermögen (unter denſelben eins mehr als das andere, nach Verſchiedenheit ſeiner Zwecke) anzubauen, und in pragmatiſcher Rückſicht ein dem Zweck ſeines Daſeyns angemeſſener Menſch zu ſeyn.

Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind so fern schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern a priori aus Principien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur, welche zwey letztere auch zur Philosophie, nämlich der theoretischen gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchstabe lautet, Weisheitslehre, sondern nur Wissenschaft bedeutet, aber doch der ersteren zu ihrem Zwecke beförderlich seyn kann.

Seelenkräfte sind diejenige, welche dem Verstande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen, und so fern an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen ist das Gedächtniß, die Einbildungskraft u. dgl. worauf Gelahrtheit, Geschmack (innere und äußere Verschönerung) ꝛc. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Absicht die Werkzeuge darbiethen.

Endlich ist die Cultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnastik) die Besorgung des-

sen, was das Zeug (die Materie) am Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden; mithin die fortdauernde absichtliche Belebung des Thieres am Menschen Zweck des Menschen gegen sich selbst.

§. 20.

Auf welche von diesen physischen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion, in Vergleichung gegen einander, sie sich zum Zweck zu machen es Pflicht des Menschen gegen sich selbst sey, bleibt ihrer eigenen vernünftigen Ueberlegung, in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte, überlassen, um darunter zu wählen (z. B. ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrsamkeit seyn sollte). Denn, abgesehen von dem Bedürfniß der Selbsterhaltung, welches an sich keine Pflicht begründen kann, ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, ein der Welt nützliches Glied zu seyn, weil dieses auch zum Werth der Menschheit in

seiner eigenen Person gehört, die er also nicht abwürdigen soll.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner physischen Vollkommenheit ist aber nur weite und unvollkommene Pflicht: weil sie zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber, ihrer Art und ihrem Grade nach, nichts bestimmt, sondern der freyen Willkühr einen Spielraum verstattet.

Zweyter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i. in blos sittlicher Absicht.

§. 21.

Sie besteht erstlich, subjectiv, in der Lauterkeit (puritas moralis) der Pflichtgesinnung: da nämlich, auch ohne Beymischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten, das Gesetz für sich allein Triebfeder ist, und die Handlungen nicht blos

pflichtmäßig, ſondern auch aus Pflicht geſchehen. — „Seyd heilig" iſt hier das Gebot. Zweytens, objectiv, in Anſehung des ganzen moraliſchen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. ſeine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollſtändigkeit des moraliſchen Zwecks in Anſehung ſeiner ſelbſt betrifft, „ſeyd vollkommen"; zu welchem Ziele aber hinzuſtreben beym Menſchen immer nur ein Fortſchreiten von einer Vollkommenheit zur anderen iſt, „iſt etwa eine Tugend, iſt etwa ein Lob, dem trachtet nach."

§. 22.

Dieſe Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und das wegen der Gebrechlichkeit (fragilitas) der menſchlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derſelben (in dieſem Leben) Pflicht iſt, deren Befolgung alſo nur im continuirlichen Fortſchreiten beſtehen kann, iſt, in Hinſicht auf das Object (die Idee, deren Aus-

führung man sich zum Zweck machen soll), zwar enge und vollkommene, in Rücksicht aber auf das Subject, weite und nur unvollkommene Pflicht gegen sich selbst.

Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich gnugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil (oder zur Verhütung eines Nachtheils) angelegt sind und bey anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten. — Was aber die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so giebts zwar in der Idee (objectiv) nur eine Tugend (als sittliche Stärke der Maximen) in der That (subjectiv) aber eine Menge derselben von heterogener Beschaffenheit, worunter es unmöglich seyn dürfte, nicht irgend eine Untugend (ob sie gleich eben jener wegen den Nahmen des Lasters nicht zu führen pflegen) aufzufinden, wenn man sie suchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollständigkeit oder Mängel das Selbsterkenntniß uns

nie hinreichend einſchauen läßt, kann keine andere als unvollkommene Pflicht vollkommen zu ſeyn begründen.

Alſo ſind alle Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon nur unvollkommene Pflichten.

Der ethiſchen Elementarlehre

Zweyter Theil.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menſchen.

Erſter Abſchnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menſchen.

Eintheilung.

§. 23.

Die oberſte Eintheilung kann die ſeyn: in Pflichten gegen Andere, ſo fern du ſie durch Leiſtung derſelben zugleich verbindeſt, und in ſolche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat. — Die erſtere Leiſtung iſt (reſpectiv gegen Andere) verdienſtlich; die der zweyten iſt ſchuldige Pflicht. — Liebe und Achtung ſind die

Gefühle, welche die Ausübung dieſer Pflichten begleiten. Sie können abgeſondert (jede für ſich allein) erwogen werden und auch ſo beſtehen. (Liebe des Nächſten, ob dieſer gleich wenig Achtung verdienen möchte; imgleichen nothwendige Achtung für jeden Menſchen, unerachtet er kaum der Liebe werth zu ſeyn beurtheilt würde). Sie ſind aber im Grunde dem Geſetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zuſammen verbunden; nur ſo, daß, bald die eine Pflicht, bald die andere das Princip im Subject ausmacht, an welche die andere acceſſoriſch geknüpft iſt. — So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu ſeyn uns verpflichtet erkennen; aber, weil dieſe Gunſt doch auch Abhangigkeit ſeines Wohls von meiner Großmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, ſo iſt es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches dieſe Wohlthatigkeit entweder als bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienſt vorſtellt, die Demüthigung zu erſparen und ihm ſeine Achtung für ſich ſelbſt zu erhalten.

§. 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist und zwar im äußeren Verhältniß der Menschen gegen einander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligibelen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der physischen, die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstoßung bewirkt wird. Vermöge des Princips der Wechselliebe sind sie angewiesen sich einander beständig zu nähern, durch das der Achtung, die sie einander schuldig sind, sich im Abstande von einander zu erhalten, und, sollte eine dieser großen sittlichen Kräfte sinken; „so würde dann das Nichts (der Immoralität) mit aufgesperrtem Schlund der (moralischen) Wesen ganzes Reich, wie einen Tropfen Wasser trinken" (wenn ich mich hier der Worte Hallers, nur in einer andern Beziehung, bedienen darf).

§. 25.

Die Liebe wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des

Wohlgefallens, verſtanden (denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben), ſondern muß als Maxime des Wohlwollens (als practiſch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

Eben daſſelbe muß von der gegen Andere zu beweiſenden Achtung geſagt werden: daß nämlich nicht blos das Gefühl aus der Vergleichung unſeres eigenen Werths mit dem des Anderen (dergleichen ein Kind gegen ſeine Aeltern, ein Schüler gegen ſeinen Lehrer, ein Niederer überhaupt gegen ſeinen Oberen aus bloßer Gewohnheit fühlt), ſondern nur eine Maxime der Einſchränkung unſerer Selbſtſchätzung, durch die Würde der Menſchheit in eines Anderen Perſon, mithin die Achtung im practiſchen Sinne (observantia aliis praestanda) verſtanden wird.

Auch wird die Pflicht der freyen Achtung gegen Andere, weil ſie eigentlich nur negativ iſt, (ſich nicht über Andere zu erheben) und ſo der Rechtspflicht, niemanden das Seine zu ſchmälern, analog, obgleich als bloße Tugendpflicht verhältnißweiſe gegen die Liebespflicht für

enge, die letztere also als weite Pflicht angesehn.

Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht Anderer ihre Zwecke (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächstens ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen blos als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen (nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen).

Dadurch, daß ich die erstere Pflicht gegen jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen Anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzteren aber verpflichte ich blos mich selbst, halte mich in meinen Schranken, um dem Anderen an dem Werthe, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbesondere.

§. 26.

Die Menschenliebe (Philanthropie) muß, weil sie hier als practisch, mithin nicht als

Liebe des Wohlgefallens an Menschen gedacht wird, im thätigen Wohlwollen gesetzt werden, und betrifft also die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlseyn (salus) der Menschen, so fern er sie blos als solche betrachtet, Vergnügen findet; dem wohl ist, wenn es jedem Anderen wohlergeht, heißt ein Menschenfreund (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl ist, wenn es Anderen übel ergeht, heißt Menschenfeind (Misanthrop in practischem Sinne). Der, welchem es gleichgültig ist, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein Selbstsüchtiger (solipsista). — Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, ob er zwar allen wohl will, würde Menschenscheu (ästhetischer Misanthrop) und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können.

§. 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die practische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander; man mag diese nun liebens-

würdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst. — Denn alles moralisch-practische Verhältniß gegen Menschen ist ein Verhältniß derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freyen Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, die also nicht selbstsüchtig (ex solipsimo prodeuntes) seyn können. Ich will jedes Anderen Wohlwollen (benevolentiam) gegen mich; ich soll also auch gegen jeden Anderen wohlwollend seyn. Da aber alle Andere ausser mir nicht Alle seyn, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an sich haben würde, welche doch zur Verpflichtung nothwendig ist: so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens mich als Object desselben im Gebot der practischen Vernunft mit begreifen: nicht, als ob ich dadurch verbunden würde, mich selbst zu lieben (denn das geschieht ohne das unvermeidlich, und dazu giebts also keine Verpflichtung), sondern die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung, (mich also mit) einschließt, nicht der

Menſch, ſchließt als allgemeingeſetzgebend mich in der Pflicht des wechſelſeitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit alle Andere neben mir mit ein, und erlaubt es dir, dir ſelbſt wohlzuwollen, unter der Bedingung, daß du auch jedem Anderen wohl willſt; weil ſo allein deine Maxime (des Wohlthuns) ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgeſetz gegründet iſt.

§. 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menſchenliebe iſt nun zwar dem Umfange nach das größte, dem Grade nach aber das kleinſte, und, wenn ich ſage, ich nehme an dem Wohl dieſes Menſchen nur nach der allgemeinen Menſchenliebe Antheil, ſo iſt das Intereſſe, was ich hier nehme, das kleinſte, was nur ſeyn kann. Ich bin in Anſehung deſſelben nur nicht gleichgültig.

Aber Einer iſt mir doch näher als der Andere, und ich bin im Wohlwollen mir ſelbſt der nächſte. Wie ſtimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächſten (deinen Mitmenſchen) als dich ſelbſt? Wenn einer mir

näher ist (in der Pflicht des Wohlwollens) als der Andere, ich also zum größeren Wohlwollen gegen Einen als gegen den Anderen verbunden, mir selber aber geständlich näher (selbst der Pflicht nach) bin, als jeder Andere, so kann ich, wie es scheint, ohne mir selbst zu widersprechen, nicht sagen, ich soll jeden Menschen lieben wie mich selbst; denn der Maaßstab der Selbstliebe würde keinen Unterschied in Graden zulassen. — Man siehet bald: daß hier nicht blos das Wohlwollen des Wunsches, welches eigentlich ein bloßes Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen ist, ohne selbst dazu etwas beytragen zu dürfen (ein jeder für sich; Gott für uns alle), sondern ein thätiges, practisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen (das Wohlthun), gemeinet sey. Denn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad nach Verschiedenheit der Geliebten (deren einer mich näher angeht als der Andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden seyn.

Eintheilung der Liebespflichten.

Sie sind: A) Pflichten der Wohlthätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Theilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§. 29.

Sich selber gütlich thun, so weit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (seinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen) gehört zu den Pflichten gegen sich selbst; — deren Gegentheil ist: sich aus Geiz (sclavisch) des zum frohen Genuß des Lebens nothwendigen oder aus übertriebener Disciplin seiner natürlichen Neigungen, schwärmerisch, sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches beydes der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet.

Wie kann man aber, ausser dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen (welches uns nichts kostet), noch, daß dieses practisch sey, d. i. das Wohlthun

in Ansehung der Bedürftigen jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen? — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlseyn) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen, und Pflicht dazu ist die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen.

Es fällt nicht von selbst in die Augen: daß ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „ein jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns alle," die natürlichste zu seyn.

§. 30.

Wohlthätig, d. i. anderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu seyn, ist jedes Menschen Pflicht.

Denn jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht daß ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beystand leisten zu wollen, laut werden ließe, d. i. sie

zum allgemeinen Erlaubnißgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Noth ist, jedermann gleichfalls seinen Beystand versagen, oder wenigstens zu versagen befugt seyn. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich die gemeinnützige, des Wohlthuns gegen Bedürftige, allgemeine Pflicht der Menschen und zwar darum, weil sie als Mitmenschen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beyhülfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen sind.

§. 31.

Wohlthun ist, für den, der reich (mit Mitteln zur Glückseligkeit Anderer überflüssig, d. i. über sein eigenes Bedürfniß versehen) ist, von dem Wohlthäter fast nicht einmal für seine verdienstliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den Anderen verbindet. Das Vergnügen, was er sich hiemit selbst macht, welches ihm keine Aufopferung kostet, ist eine Art in moralischen Gefühlen zu schwelgen. — Auch muß er allen Schein, als

dächte er den Anderen hiemit zu verbinden, sorgfältig vermeiden; weil es sonst nicht wahre Wohlthat wäre, die er diesem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit (die den letzteren in seinen eigenen Augen immer erniedrigt) auflegen zu wollen äußerte. Er muß sich vielmehr als durch die Annahme des Anderen selbst verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht blos als seine Schuldigkeit äußeren, wenn er nicht (welches besser ist) seinen Wohlthätigkeitsact ganz im Verborgenen ausübt. — Größer ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum Wohlthun beschränkt, und der Wohlthäter stark genug ist, die Uebel, welche er Anderen erspart, stillschweigend über sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch-reich anzusehen ist.

Casuistische Fragen.

Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt selbst Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde. Wie viel ist die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abscheiden aus der Welt durch ein Testa-

ment) beweiſet? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgeſetz erlaubte Obergewalt über einen übt, dem er die Freyheit raubt, nach ſeiner eigenen Wahl glücklich zu ſeyn (ſeinem Erbunterthan eines Guts), kann, ſage ich, dieſer ſich als Wohlthäter anſehen, wenn er nach ſeinen eigenen Begriffen von Glückſeligkeit für ihn gleichſam väterlich ſorgt? Oder iſt nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen ſeiner Freyheit zu berauben, etwas, der Rechtspflicht überhaupt ſo Widerſtreitendes, daß, unter dieſer Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrſchaft rechnend, ſich hinzugeben, die größte Wegwerfung der Menſchheit für den ſeyn würde, der ſich dazu freywillig verſtände, und die größte Vorſorge der Herrſchaft für den letzteren gar keine Wohlthätigkeit ſeyn würde. Oder kann etwa das Verdienſt mit der letzteren ſo groß ſeyn, daß es gegen das Menſchenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann niemand nach meinen Begriffen von Glückſeligkeit wohlthun (auſſer unmündigen Kindern oder Geſtöhrten), ſondern nach jenes ſeinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweiſen denke, indem ich ihm ein Geſchenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzuthun, was von Glüksgütern abhängt, ist größtentheils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beystand, den der Reiche den Nothleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet? —

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat. Das Gefühl, was mit dieser Beurtheilung verbunden ist, ist das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohlthäter, da hingegen dieser gegen den Empfänger nur als im Verhältniß der Liebe betrachtet wird. — Selbst ein bloßes herzliches Wohlwollen des Anderen, ohne physische Folgen, verdient den Namen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterschied zwischen der thätigen und blos affectionellen Dankbarkeit begründet.

§. 32.

Dankbarkeit iſt Pflicht, d. i. nicht blos eine Klugheitsmaxime, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit, wegen der mir wiederfahrenen Wohlthätigkeit, den Andern zu mehrerem Wohlthun zu bewegen (gratiarum actio est ad plus dandum invitatio); denn dabey bediene ich mich dieſer blos als Mittel zu meinen anderweitigen Abſichten; ſondern ſie iſt unmittelbare Nöthigung durchs moraliſche Geſetz, d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muß auch noch beſonders als heilige Pflicht, d. i. als eine ſolche, deren Verletzung die moraliſche Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundſatze ſelbſt vernichten kann (als ſcandalöſes Beyſpiel), angeſehen werden. Denn heilig iſt derjenige moraliſche Gegenſtand, in Anſehung deſſen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Act völlig getilgt werden kann (wobey der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt). Alle andere iſt gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieſelbe quittiren; weil der Empfänger den Vorzug des Verdienſtes, den der Ge-

ber hat, nämlich der Erste im Wohlwollen gewesen zu seyn, diesem nie abgewinnen kann. Aber, auch ohne einen solchen Act (des Wohlthuns) ist selbst das bloße herzliche Wohlwollen schon Grund der Verpflichtung zur Dankbarkeit. Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird Erkenntlichkeit genannt.

§. 33.

Was die Extension dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenigen, die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann. Das ist auch die Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu vertheidigen; wobey es aber ein thörichter Wahn ist, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit nach Naturgesetzen wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die Intension, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese ertheilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist, gleiche Dienstleistungen dem Wohlthäter, der dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, Anderen zu erweisen: eine empfangene Wohlthat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben seyn möchte, (weil der so begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht und dieß dessen Stolz kränkt) anzusehen: sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohlthat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend der Menschenliebe, welche, mit der Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich, Zärtlichkeit des Wohlwollens (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) ist, zu verbinden und so die Menschenliebe zu cultiviren.

C.
Theilnehmende Empfindung iſt überhaupt Pflicht.

§. 34.

Mitfreude und Mitleid (sympathia moralis) ſind zwar ſinnliche Gefühle einer (darum äſthetiſch zu nennenden) Luſt oder Unluſt, an dem Zuſtande des Vergnügens ſowohl als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu ſchon die Natur in den Menſchen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber dieſe als Mittel zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, iſt noch eine beſondere, obzwar nur bedingte, Pflicht, unter dem Namen der Menſchlichkeit (humanitas); weil hier der Menſch nicht blos als vernünftiges Weſen, ſondern auch als mit Vernunft begabtes Thier betrachtet wird. — Dieſe kann nun in dem Vermögen und Willen, ſich einander in Anſehung ſeiner Gefühle mitzutheilen (humanitas practica), oder blos in der Empfänglichkeit für das gemeinſame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (humanitas

aesthetica), was die Natur ſelbſt giebt, geſetzt werden. Das erſtere iſt frey und wird daher theilnehmend genannt (communio sentiendi liberalis) und gründet ſich auf practiſche Vernunft: das zweyte iſt unfrey (communio sentiendi illiberalis, servilis) und kann mittheilend (wie die der Wärme oder anſteckender Krankheiten) auch Mitleidenſchaft heißen; weil ſie ſich unter nebeneinander lebenden Menſchen natürlicher Weiſe verbreitet. Nur zu dem erſteren giebts Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorſtellungsart des Weiſen, wie ihn ſich der Stoiker dachte, wenn er ihn ſagen ließ: ich wünſche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenſchaft u. ſ. w. Hülfe leiſte, ſondern damit ich ihm beyſtehen und einen Menſchen retten könne; und gleichwohl ſpricht eben derſelbe Weiſe, wenn ſein Freund nicht zu retten iſt, zu ſich ſelbſt: was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenſchaft.

In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch ſeinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelſt der Einbildungskraft) anſtecken laſſe, ſo leiden ihrer

zwey; ob zwar das Uebel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht seyn, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohl zu thun; wie dann dieses auch eine beleidigende Art des Wohlthuns seyn würde, indem es ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu seyn eben nicht prahlen dürfen, und respectiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte.

§. 35.

Ob zwar aber Mitleid (und so auch Mitfreude) mit Anderen zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale und zu dem Ende also indirecte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu cultiviren, und sie, als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemässen Gefühl zu benutzen. — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, umzugehen, sondern sie aufzusuchen, die Krankenstuben,

oder die Gefängniſſe der Schuldener u. dergl. zu fliehen, um dem ſchmerzhaften Mitgefühl, deſſen man ſich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieſes doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe iſt, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorſtellung für ſich allein nicht ausrichten würde.

Caſuiſtiſche Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht beſſer ſtehen, wenn alle Moralität der Menſchen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewiſſenhaftigkeit, eingeſchränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es iſt nicht ſo leicht zu überſehen, welche Folge es auf die Glückſeligkeit der Menſchen haben dürfte. Aber in dieſem Fall würde es doch wenigſtens an einer großen moraliſchen Zierde der Welt, nämlich der Menſchenliebe fehlen, welche alſo für ſich, auch ohne die Vortheile (der Glückſeligkeit) zu berechnen, die Welt als ein ſchönes moraliſches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzuſtellen erfordert wird.

Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen Nächstenliebe kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohlthäter. Sollte das nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit seyn, nämlich der Stolz, einen über sich zu sehen; der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können?

Von den der Menschenliebe gerade (contrarie) entgegengesetzten Lastern des Menschenhasses.

§. 36.

Sie machen die abscheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Haß ist aber hier nicht offen und gewaltthätig, sondern geheim und verschleyert, welches zu der Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzuthut, und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletzt.

a) Der Neid (livor), als Hang das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, ob zwar dem Seinigen dadurch kein Abbruch geſchieht; der, wenn er zur That (jenes Wohl zu ſchmälern) ausſchlägt, qualificirter Neid, ſonſt aber nur Mißgunſt (invidentia) heißt, iſt doch nur eine indirect-bösartige Geſinnung, nämlich ein Unwille, unſer eigen Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten geſtellt zu ſehen, weil wir den Maasſtab deſſelben nicht in deſſen innerem Werth, ſondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer, zu ſchätzen, und dieſe Schätzung zu verſinnlichen wiſſen. — Daher ſpricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückſeligkeit in einer Ehe, oder Familie u. ſ. w.; gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen alſo in der Natur des Menſchen, und nur der Ausbruch derſelben macht ſie zu dem ſcheußlichen Laſter einer grämiſchen, ſich ſelbſt folternden und auf Zerſtöhrung des Glücks Anderer, wenigſtens dem Wunſche nach, gerichteten Leidenſchaft, iſt mithin der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt ſowohl, als gegen Andere entgegengeſetzt.

b) Undankbarkeit gegen seinen Wohlthäter, welche, wenn sie gar so weit geht, seinen Wohlthäter zu hassen, qualificirte Undankbarkeit, sonst aber blos Unerkenntlichkeit heißt, ist ein zwar im öffentlichen Urtheile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch desselben wegen so berüchtigt, daß man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters, liegt in der mißverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohlthätigkeit Anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als Andere damit zu belästigen, mithin dadurch bey ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen; weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu gerathen fürchten; welches der ächten Selbstschätzung (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu seyn) zuwider ist. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohlthun unvermeidlich zuvor kommen mußten (ge-

gen Vorfahren im Angedenken, oder gegen Eltern) freygebig, die aber gegen Zeitgenossen nur kärglich, ja, um dieses Verhältniß der Ungleichheit unsichtbar zu machen, wohl gar das Gegentheil derselben bewiesen wird. — Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, nicht blos des Schadens wegen, den ein solches Beyspiel Menschen überhaupt zuziehen muß, von fernerer Wohlthätigkeit abzuschrecken, (denn diese können mit ächtmoralischer Gesinnung, eben in der Verschmähung alles solchen Lohns ihrem Wohlthun nur einen desto größeren inneren moralischen Werth sezzen): sondern weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt, und der Mangel der Liebe gar in die Befugniß, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird.

c) Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung ist, ist der menschlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn sie so weit geht, das Uebel oder Böses selbst bewirken zu helfen, sie als qualificirte Schadenfreude den Menschenhaß sichtbar macht und in ihrer Gräßlichkeit erscheint. Sein Wohlseyn und selbst sein Wohlverhalten stärker

zu fühlen, wenn Unglück, oder Verfall Anderer in Skandale, gleichſam als die Folie unſerem eigenen Wohlſtande untergelegt wird, um dieſen in ein deſto helleres Licht zu ſtellen, iſt freylich nach Geſetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contraſtes, in der Natur gegründet. Aber über die Exiſtenz ſolcher das allgemeine Weltbeſte zerſtöhrenden Enormitäten unmittelbar ſich zu freuen, mithin dergleichen Ereigniſſe auch wohl zu wünſchen, iſt ein geheimer Menſchenhaß und das gerade Widerſpiel der Nächſtenliebe, die uns als Pflicht obliegt. Der Uebermuth Anderer bey ununterbrochenem Wohlergehen und der Eigendünkel im Wohlverhalten, (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laſter noch immer entwiſcht zu ſeyn), welches beydes der eigenliebige Menſch ſich zum Verdienſt anrechnet, bringen dieſe feindſelige Freude hervor, die der Pflicht nach dem Princip der Theilnehmung (des ehrlichen Chremes beym Terenz) "ich bin ein Menſch; Alles, was Menſchen widerfährt, das trifft auch mich" gerade entgegengeſetzt iſt.

Von dieſer Schadenfreude iſt die ſüßeſte, und noch dazu mit dem Schein des größten Rechts,

ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer, auch ohne eigenen Vortheil, ſich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menſchen kränkende That verdient Strafe; wodurch das Verbrechen an dem Thäter gerächet (nicht blos der zugefügte Schade erſetzt) wird. Nun iſt aber Strafe nicht ein Act der Privatautorität des Beleidigten, ſondern eines von ihm unterſchiedenen Gerichtshofes, der den Geſetzen eines Oberen über Alle, die demſelben unterworfen ſind, Effect giebt, und, wenn wir die Menſchen (wie es in der Ethik nothwendig iſt) in einem rechtlichen Zuſtande, aber nach bloſen Vernunftgeſetzen (nicht nach bürgerlichen) betrachten, ſo hat niemand die Befugniß Strafen zu verhängen und von Menſchen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberſte moraliſche Geſetzgeber iſt, und dieſer allein, (nämlich Gott) kann ſagen: "Die Rache iſt mein; ich will vergelten." Es iſt alſo Tugendpflicht nicht allein ſelbſt, blos aus Rache, die Feindſeligkeit Anderer nicht mit Haß zu erwiedern, ſondern ſelbſt nicht einmal den

Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf ſich ſitzen hat, um der Verzeihung ſelbſt ſehr zu bedürfen, theils, und zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch ſey, aus Haß verhängt werden darf. — Daher iſt Verſöhnlichkeit (placabilitas) Menſchenpflicht; womit doch die ſanfte Duldſamkeit der Beleidigungen (mitis injuriarum patientia) nicht verwechſelt werden muß, als Entſagung auf harte (rigorosa) Mittel, um der fortgeſetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn das wäre Wegwerfung ſeiner Rechte unter die Füße Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Anmerkung. Alle Laſter, welche ſelbſt die menſchliche Natur haſſenswerth machen würden, wenn man ſie (als qualificirt) in der Bedeutung von Grundſätzen nehmen wollte, ſind inhuman objectiv betrachtet, aber doch menſchlich ſubjectiv erwogen: d. i. wie die Erfahrung uns unſere Gattung kennen lehrt. Ob man alſo zwar einige derſelben in der Heftigkeit des Abſcheues teufliſch nennen

möchte, so wie ihr Gegenstück Engelstugend genannt werden könnte: so sind beyde Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maasstab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität gedacht, indem man dem Menschen seinen Platz im Himmel oder der Hölle anweiset, ohne aus ihm ein Mittelwesen, was weder den einen dieser Plätze, noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob es Haller, mit seinem „zweydeutig Mittelding von Engeln und von Vieh," besser getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbiren in einer Zusammenstellung heterogener Dinge führt auf gar keinen bestimmten Begriff, und zu diesem kann uns in der Ordnung der Wesen nach ihrem uns unbekannten Classenunterschiede nichts hinleiten. Die erstere Gegeneinanderstellung (von Engelstugend und teuflischem Laster) ist Uebertreibung. Die zweyte, ob zwar Menschen leider! auch in viehische Laster fallen, berechtigt doch nicht eine zu ihrer Species gehörige Anlage dazu ihnen bey-

zulegen, so wenig, als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund ist, sie zu einer besondern Art von Gewächsen zu machen.

Zweyter Abschnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung.

§. 37.

Mäßigung in Ansprüchen überhaupt, d. i. freywillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe Anderer heißt Bescheidenheit. Der Mangel dieser Mäßigung (Unbescheidenheit) in Ansehung der Würdigkeit von Anderen geliebt zu werden, die Eigenliebe (philautia). Die Unbescheidenheit der Forderung aber, von Anderen geachtet zu werden, ist der Eigendünkel (arrogantia). Achtung, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (observantia aliis praestanda), ist also die Anerkennung einer Würde (dignitas) an anderen Menschen, d. i. eines Werths,

der keinen Preis hat, kein Aequivalent, wogegen das Object der Werthschätzung (aestimii) ausgetauscht werden könnte. — Die Beurtheilung eines Dinges, als eines solchen das keinen Werth hat, ist die Verachtung.

§. 38.

Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch so gar von sich selbst) blos als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind, und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann, (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der eben so nothwendigen Selbstschätzung Anderer, als Menschen, entgegen handeln, d. i. er ist ver-

bunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen practisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihn eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§. 39.

Andere verachten (contemnere), d. i. ihnen die dem Menschen überhaupt schuldige Achtung weigern, ist auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es sind Menschen. Sie vergleichungsweise mit Anderen innerlich geringschätzen (despicatui habere) ist zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äußere Bezeigung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. — Was gefährlich ist, ist kein Gegenstand der Verachtung und so ist es auch nicht der Lasterhafte; und, wenn die Ueberlegenheit über die Angriffe desselben mich berechtigt zu sagen, ich verachte jenen, so bedeutet das nur so viel, als es ist keine Gefahr dabey, wenn ich gleich gar keine Vertheidigung gegen ihn veranstaltete, weil er sich in seiner Verworfenheit selbst darstellt. Nichts desto weniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität ei-

nes Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine That sich derselben unwürdig macht. So kann es schimpfliche, die Menschheit selbst entehrende Strafen geben, (wie das Viertheilen, von Hunden zerreißen lassen, Nasen und Ohren abschneiden) die nicht blos dem Ehrliebenden (der auf Achtung Anderer Anspruch macht, was ein jeder thun muß) schmerzhafter sind, als der Verlust der Güter und des Lebens, sondern auch dem Zuschauer Schaamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf.

Anmerkung. Hierauf gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehltritte derselben nicht unter dem Nahmen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urtheils u. dg. zu rügen, sondern vielmehr voraus zu setzen, daß in demselben doch etwas Wahres seyn müsse, und dieses heraus zu suchen: dabey aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjective der Bestimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Versehen für objectiv gehalten wurde) aufzudecken, und

so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, daß er geirrt habe? — Eben so ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung und Absprechung alles moralischen Werths des Lasterhaften ausschlagen muß; weil er, nach dieser Hypothese, auch nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines Menschen, der, als solcher, (als moralisches Wesen), nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist.

§. 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjectiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtseyn seiner Pflicht einerley. Eben darum ist auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als moralischen (seine Pflicht höchstschätzenden) Wesen selbst eine Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, wor-

auf er den Anspruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliebe, deren Phänomen im äußeren Betragen Ehrbarkeit (honestas externa), der Verstoß dawider aber Scandal heißt: ein Beyspiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu geben zwar höchstpflichtwidrig, aber am blos Widersinnischen (paradoxon), sonst an sich Guten, zu nehmen, ein Wahn (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält), ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. — Denn die schuldige Achtung für andere, ein Beyspiel gebende Menschen, kann nicht bis zur blinden Nachahmung (da der Gebrauch, mos, zur Würde eines Gesetzes erhoben wird) ausarten; als welche Tyranney der Volkssitte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider seyn würde.

§. 41.

Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten, ist Untugend (peccatum). Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (vitium). Denn durch

die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweyten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs. — Die erstere Uebertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels (contrarie oppositum virtutis). Was aber nicht allein keine moralische Zuthat ist, sondern sogar den Werth derjenigen, die sonst dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, ist Laster.

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenschen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. diese Tugendpflicht wird nur indirect (durch das Verbot des Widerspiels) ausgedruckt werden.

Von den die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern.

Diese Laster sind: A) der Hochmuth, B) das Afterreden und C) die Verhöhnung.

A.

Der Hochmuth.

§. 42.

Der Hochmuth (superbia und, wie die-

ſes Wort es ausdrückt, die Neigung immer oben zu ſchwimmen), iſt eine Art von Ehrbegierde (ambitio), nach welcher wir anderen Menſchen anſinnen, ſich ſelbſt in Vergleichung mit uns gering zu ſchätzen, und iſt alſo ein der Achtung, worauf jeder Menſch geſetzmäßigen Anſpruch machen kann, widerſtreitendes Laſter.

Er iſt vom Stolz (animus elatus), als Ehrliebe, d. i. Sorgfalt ſeiner Menſchenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beywort des edlen belegt zu werden pflegt) unterſchieden; denn der Hochmuth verlangt von Andern eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieſer Stolz ſelbſt wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch blos ein Anſinnen an Andere iſt, ſich mit ſeiner Wichtigkeit zu beſchäftigen.

Daß der Hochmuth, welcher gleichſam eine Bewerbung des Ehrſüchtigen um Nachtreter iſt, und denen verächtlich zu begegnen er ſich berechtigt glaubt, ungerecht und der ſchuldigen Achtung für Menſchen überhaupt widerſtreitend ſey: daß er Thorheit, d. i. Ei-

telkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat um Zweck zu seyn, ja daß er so gar Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand sey, sich solcher Mittel, die an Anderen gerade das Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen, (denn dem Hochmüthigen weigert ein jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrebter er sich darnach bezeigt) — dies alles ist für sich klar. Weniger möchte doch angemerkt worden seyn: daß der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Anderen nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bey sich, daß wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun.

B.

Das Afterreden.

§. 43.

Die übele Nachrede (obtrectatio) oder das Afterreden, worunter ich nicht Verläum-

dung (contumelia), eine falsche, vor Recht zu ziehende Nachrede, sondern blos die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte, Neigung verstehe, etwas, der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider; weil jedes gegebene Scandal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, schwächt, und, so viel möglich, gegen sie ungläubisch macht.

Die geflissentliche Verbreitung (propalatio), desjenigen, die Ehre eines Andern schmälernden, was auch nicht zur öffentlichen Gerichtbarkeit gehört, es mag übrigens auch wahr seyn, ist Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt, um endlich auf unsere Gattung selbst den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen, und Misanthropie (Menschenscheu) oder Verachtung zur herrschenden Denkungsart zu machen, oder sein moralisches Gefühl durch den öfteren Anblick derselben abzustumpfen und sich daran zu gewöhnen. Es ist also Tugendpflicht, statt einer hämischen Lust an der Blosstellung der Fehler Anderer,

um sich dadurch die Meinung, gut, wenigstens nicht schlechter als alle andere Menschen zu seyn, zu sicheren, den Schleyer der Menschenliebe, nicht blos durch Milderung unserer Urtheile, sondern auch durch Verschweigung derselben, über die Fehler Anderer zu werfen; weil Beyspiele der Achtung, welche uns andere geben, auch die Bestrebung rege machen können sie gleichmäßig zu verdienen. — Um deswillen ist die Ausspähungssucht der Sitten Anderer (allotrio-episcopia) auch für sich selbst schon ein beleidigender Vorwitz der Menschenkunde, welchem jedermann sich mit Recht als Verletzung der ihm schuldigen Achtung widersetzen kann.

C.

Die Verhöhnung.

§. 44.

Die leichtfertige Tadelsucht und der Hang Andere zum Gelächter blos zu stellen, die Spottsucht, um die Fehler eines Anderen zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bosheit, und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, sie nur zum Schein als Fehler, in der

That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch außer der Regel der Mode zu seyn, zu belachen, (welches dann kein Hohnlachen ist) gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter blos zu stellen, und der Hang dazu, die bittere Spottsucht, (spiritus causticus) hat etwas von teuflischer Freude an sich und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hievon ist doch die scherzhafte, wenn gleich spottende Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung (retorsio jocosa) unterschieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein Schadenfroher aber kraftloser Gegner) gleichmäßig verspottet wird, und rechtmäßige Vertheidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher ist, an welchem die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch so viel Spötterey ausgestoßen, hiebey aber auch

selbst zugleich noch so viel Blößen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine oder eine mit Würde und Ernst geführte Vertheidigung entgegen zu setzen.

Anmerkung. Man wird wahrnehmen, daß unter dem vorhergehenden Titel nicht so wohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die ihnen entgegenstehende Laster getadelt werden; das liegt aber schon in dem Begriffe der Achtung, so wie wir sie gegen andere Menschen zu beweisen verbunden sind, welche nur eine negative Pflicht ist. — Ich bin nicht verbunden andere (blos als Menschen betrachtet) zu verehren, d. i. ihnen positive Hochachtung zu beweisen. Alle Achtung, zu der ich von Natur verbunden bin, ist die vor dem Gesetz überhaupt (reverere legem) und dieses, nicht aber andere Menschen überhaupt zu verehren (reverentia adversus hominem), oder hierin ihnen etwas zu leisten, ist allgemeine und unbedingte Menschenpflicht gegen Andere,

welche, als die ihnen ursprünglich schuldige Achtung (observantia debita), von jedem gefordert werden kann.

Die verschiedenen Andern zu beweisende Achtung nach Verschiedenheit der Beschaffenheit der Menschen, oder ihrer zufälligen Verhältnisse, nämlich der des Alters, des Geschlechts, der Abstammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Theil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargestellt und classificirt werden, da es hier nur um die reine Vernunftprincipien derselben zu thun ist.

Zweytes Hauptstück.

Von den ethischen Pflichten der Menschen gegen einander in Ansehung ihres Zustandes.

§. 45.

Diese (Tugendpflichten) können zwar in der reinen Ethik keinen Anlaß zu einem besondern

Hauptstück im System derselben geben; denn sie enthalten nicht Principien der Verpflichtung der Menschen als solcher gegen einander, und können also von den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Theil abgeben, sondern sind nur, nach Verschiedenheit der Subjecte der Anwendung des Tugendprincips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modificirte, Regeln, weshalb sie auch, wie alle empirische Eintheilungen, keine gesichert-vollständige Classification zulassen. Indessen, gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Ueberschritt, der seine besondern Regeln hat, verlangt wird: so wird der Metaphysik der Sitten ein ähnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisiren und zum moralisch-practischen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten also gegen Menschen, z. B. in der moralischen Reinigkeit ihres Zustandes, oder in ihrer Verdorbenheit; welches im cultivirten, oder rohen Zustande; was den Gelehrten oder Ungelehrten, und

jenen im Gebrauch ihrer Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen), oder in ihrem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), pragmatischen, oder mehr auf Geist und Geschmack ausgehenden; welches, nach Verschiedenheit der Stande, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armuth u. s. w. zukomme: das giebt nicht so vielerley Arten der ethischen Verpflichtung, (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt) sondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die also nicht, als Abschnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Systems (das a priori aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muß), aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.

Beschluß der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

§. 46.

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweyer Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. — Man sieht leicht, daß sie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sey, und, wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt die Aufnahme desselben in ihre beyderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte glücklich zu seyn, mithin daß Freundschaft unter Menschen Pflicht derselben ist. — Daß aber Freundschaft eine bloße (aber doch practisch-nothwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch darnach (als einem Maximum der guten Gesinnung gegen einander) zu streben von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht sey, ist leicht zu ersehen. Denn, wie ist es für den Men-

ſchen im Verhältniß zu ſeinem Nächſten mög-lich, die Gleichheit eines der dazu erfor-derlichen Stücke eben derſelben Pflicht (z. B. des wechſelſeitigen Wohlwollens) in dem einen, mit eben derſelben Geſinnung im Anderen aus-zumitteln, noch mehr aber, welches Verhält-niß das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der andern, (z. B. das aus dem Wohl-wollen, zu dem aus der Achtung) in derſelben Perſon habe, und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünſtiger iſt, ſie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüße, ſo daß beyderſeitig Liebe und Höchſchätzung ſubjectiv ſchwerlich in das Ebenmaas des Gleich-gewichts gebracht werden wird; welches doch zur Freundſchaft erforderlich iſt? — Denn man kann jene als Anziehung, dieſe als Ab-ſtoßung betrachten, und wenn das Princip der erſteren Annäherung gebietet, das der zweyten ſich einander in geziemendem Abſtande zu hal-ten fordert, welche Einſchränkung der Ver-traulichkeit durch die Regel: daß auch die beſten Freunde ſich unter einander nicht gemein machen ſollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht blos dem Höheren gegen den

Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es sich versieht, seinen Stolz gekränkt und will die Achtung des Niedrigen, etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber einmal verletzt, innerlich unwiederbringlich verlohren ist; wenn gleich die äußere Bezeichnung derselben (das Ceremoniel) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundschaft in ihrer Reinigkeit, oder Vollständigkeit, als erreichbar (zwischen Oreſtes und Pylades, Theseus und Pyrithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanenschreiber; wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund! Folgende Anmerkungen können auf die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen.

Moralisch erwogen, ist es freylich Pflicht, daß ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und zwar, daß er darin schon gefallen sey, oder, da er von dem Anderen beobachtet und inge-

heim critisirt wird, beständig Gefahr läuft in den Verlust seiner Achtung zu fallen; wie dann selbst, daß er beobachtet und gemeistert werden solle, ihm schon für sich selbst beleidigend zu seyn dünken wird.

Ein Freund in der Noth, wie erwünscht ist er nicht (wohl zu verstehen, wenn er ein thätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund ist)? Aber es ist doch auch eine große Last, sich an Anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremden Bedürfniß beladen zu fühlen. — Die Freundschaft kann also nicht eine auf wechselseitigen Vortheil abgezweckte Verbindung, sondern diese muß rein moralisch seyn, und der Beystand, auf den jeder von beyden von dem Anderen im Falle der Noth rechnen darf, muß nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben, — dadurch würde er die Achtung des andern Theils verlieren, — sondern kann nur als äußere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich ist, ankommen zu lassen, gemeint seyn, indem ein jeder großmüthig den Anderen dieser Last zu überheben, sie für sich allein zu tragen, ja ihm sie

gänzlich zu verheelen bedacht ist, sich aber immer doch damit schmeicheln kann, daß im Falle der Noth er auf den Beystand des Andern sicher würde rechnen können. Wenn aber einer von dem andern eine Wohlthat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu seyn und nicht gegenseitig verbinden zu können. — Freundschaft ist, bey der Süssigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes, doch zugleich etwas so zartes (teneritas amicitiae), daß, wenn man sie auf Gefühle beruhen läßt, und dieser wechselseitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grundsätze oder das Gemeinmachen verhütende, und die Wechselliebe durch Foderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter uncultivirten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken, (denn Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich); sie können von einander nicht lassen, aber sich auch

nicht unter einander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfniß ist, um die Süßigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affect seyn; weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verrauchend ist. —

§. 47.

Moralische Freundschaft (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweyer Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit beyderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann.

Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges) Wesen, und in der Cultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfniß sich Anderen zu eröffnen (selbst ohne etwas dabey zu beabsichtigen); Andererseits aber auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch, den Andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt sieht er sich genöthigt, einen guten Theil seiner Urtheile (vornehmlich über andere Menschen) in

sich selbst zu verschließen. Er möchte sich gern darüber mit irgend jemand unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion, u. s. w. denkt; aber er darf es nicht wagen: theils weil der Andere, der sein Urtheil behutsam zurückhält, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen, theils, was die Eröffnung seiner eigenen Fehler betrifft, der Andere die seinigen verheelen, und er so in der Achtung desselben einbüßen würde, wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellete.

Findet er also einen, der Verstand hat, bey dem er in Ansehung jener Gefahr gar nicht besorgt seyn darf, sondern dem er sich mit völligem Vertrauen eröffnen kann, der überdem auch eine mit der seinigen übereinstimmende Art die Dinge zu beurtheilen an sich hat, so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniß, und genießt eine Freyheit, der er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muß. Ein jeder Mensch hat Geheimnisse und darf sich nicht blindlings Anderen anvertrauen; theils wegen der unedlen

Denkungsart der Meiſten, davon einen ihm nachtheiligen Gebrauch zu machen, theils wegen des Unverſtandes mancher in der Beurtheilung und Unterſcheidung deſſen, was ſich nachſagen läßt, oder nicht (der Indiscretion), welche Eigenſchaften zuſammen in einem Subject anzutreffen ſelten iſt (rara avis in terris, et nigro simillima cygno); zumal da die engeſte Freundſchaft es verlangt, daß dieſer verſtändige und vertraute Freund zugleich verbunden iſt, ebendaſſelbe ihm anvertraute Geheimniß einem Anderen, für eben ſo zuverläßig gehaltenen, ohne des erſteren ausdrückliche Erlaubniß nicht mitzutheilen.

Dieſe (blos moraliſche Freundſchaft) iſt kein Ideal, ſondern (der ſchwarze Schwan) exiſtirt wirklich hin und wieder in ſeiner Vollkommenheit; jene aber, mit den Zwecken anderer Menſchen ſich, obzwar aus Liebe, beläſtigende (pragmatiſche) kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollſtändigkeit haben, die zu einer genau beſtimmenden Maxime erforderlich iſt, und iſt ein Ideal des Wunſches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer ſehr begrenzt werden muß. —

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d. i. der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Antheil (der Mitfreude) nimmt, und es nie ohne inneres Bedauren stöhren wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des blos Menschenliebenden (Philanthrop). Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man Andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; gleichsam als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der Aller Glückseligkeit will. — Denn das Verhältniß des Beschützers, als Wohlthäters, zu dem Beschützten, als Dankpflichtigen, ist zwar ein Verhältniß der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft: weil die schuldige Achtung beyder gegen einander nicht gleich ist. Die Pflicht, als Freund den Menschen wohl zu wollen (eine nothwendige Herablassung) und die Beherzigung derselben, dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohl zu thun besitzen.

Zusatz.

Von den Umgangstugenden (virtutes homileticae).

§. 48.

Es ist Pflicht, sowohl gegen sich selbst, als auch gegen Andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben (officium commercii, sociabilitas); sich nicht zu isoliren (separatistam agere); zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen, der den Theil von einem allbefassenden, der weltbürgerlichen Gesinnung, ausmacht, anzusehen; nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die wechselseitige, die indirect dahin führt, die Annehmlichkeit in derselben, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und Wohlanständigkeit, humanitas aesthetica, et decorum) zu cultiviren, und so der Tugend die Grazien beyzugesellen; welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist.

Dies sind zwar nur Aussenwerke, oder Beywerke (parerga), welche einen schönen tu-

gendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Es ist zwar nur Scheidemünze, befördert aber doch das Tugendgefühl, selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, Gastfreyheit, Gelindigkeit (im Widersprechen, ohne zu zanken), insgesammt als bloßen Manieren des Verkehrs mit geäußerten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich Andere verbindet, also doch zur Tugendgesinnung hinwirken; indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es frägt sich aber hiebey: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zusammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden; man müßte denn sonst aus der Welt gehen, und selbst unser Urtheil über sie ist nicht competent. — Wo aber das Laster ein Scandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beyspiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze ist, mithin Ehrlosigkeit bey sich führt: da muß, wenn gleich das Landesgesetz es nicht bestraft,

der Umgang, der bis dahin statt fand, abgebrochen, oder doch so viel möglich gemieden werden; weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt, und sie für jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarozer durch die Vergnügungen der Ueppigkeit zu bestechen.

II.

Ethische Methodenlehre.

Erster Abschnitt.

Die ethische Didactik.

§. 49.

Daß Tugend erworben werden müsse (nicht angebohren sey) liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorsatzes, in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen, hervorgebracht wäre. Sie ist das Product aus der reinen practischen Vernunft, so fern diese im Bewußtseyn ihrer Ueberlegenheit (aus Freyheit) über jene die Obermacht gewinnt.

Daß sie könne und müsse gelehrt werden, folgt schon daraus, daß sie nicht angebohren ist; die Tugendlehre ist also eine Doctrin. Weil aber durch die bloße Lehre, wie man sich

verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu seyn, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meynten die Stoiker hiemit nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch) gelehrt, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (ascetisch) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht Alles so fort was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht, und geübt hat, wozu aber freylich die Entschließung auf einmal vollständig genommen werden muß; weil die Gesinnung (animus) sonst, bey einer Capitulation mit dem Laster, um es allmählich zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft seyn, mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Princip beruhet) hervorbringen könnte.

§. 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft: (denn methodisch muß eine jede wissenschaftliche Lehre seyn; sonst wäre der Vortrag tumultuarisch) so kann sie auch nicht fragmentarisch, sondern muß systematisch

ſeyn, wenn die Tugendlehre eine Wiſſenſchaft vorſtellen ſoll. — Der Vortrag aber kann entweder acroamatiſch, da alle Andere, welchen er geſchieht, bloße Zuhörer ſind, oder erotematiſch ſeyn, wo der Lehrer das, was er ſeine Jünger lehren will, ihnen abfrägt; und dieſe erotematiſche Methode iſt wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, — die dialogiſche Lehrart, oder blos ihrem Gedächtniſſe abfrägt, die catechetiſche Lehrart. Denn wenn jemand der Vernunft des Anderen etwas abfragen will, ſo kann es nicht anders als dialogiſch, d. i. dadurch geſchehen: daß Lehrer und Schüler einander wechſelſeitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang ſeines Lehrjüngers dadurch, daß er die Anlage zu gewiſſen Begriffen in demſelben durch vorgelegte Fälle blos entwickelt (er iſt die Hebamme ſeiner Gedanken); der Lehrling, welcher hiebey inne wird, daß er ſelbſt zu denken vermöge, veranlaßt durch ſeine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenſtehende Zweifel) daß der Lehrer nach dem docendo discimus ſelbſt lernt wie

er gut fragen müsse. (Denn es ist eine an die Logik ergehende, noch nicht genugsam beherzigte Forderung: daß sie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäßig *suchen* solle, d. i. nicht immer blos für *bestimmende*, sondern auch für *vorläufige* Urtheile (judicia praevia), durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die selbst dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig seyn kann und die von ihm auch oft angewandt wird).

§. 51.

Das erste und nothwendigste *doctrinale* Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling ist ein moralischer *Catechism*. Dieser muß vor dem Religionscatechism hergehen und kann nicht blos als Einschiebsel in die Religionslehre mit verwebt, sondern muß abgesondert, als ein für sich bestehendes Ganze, vorgetragen werden: denn nur durch rein moralische Grundsätze kann der Ueberschritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden; weil dieser ihre Bekenntnisse sonst unlauter seyn würden. — Daher haben gerade die würdigsten und größten Theologen Anstand genommen, für die statutarische Religionslehre einen

Catechism abzufaſſen (und ſich zugleich für ihn zu verbürgen); da man doch glauben ſollte, es wäre das Kleinſte, was man aus dem groſſen Schatz ihrer Gelehrſamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein rein moraliſcher Catechism, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine ſolche Bedenklichkeit, oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menſchenvernunft (ſeinem Inhalte nach) entwickelt werden kann und nur den didactiſchen Regeln der erſten Unterweiſung (der Form nach) angemeſſen werden darf. Das formale Princip eines ſolchen Unterrichts aber verſtattet zu dieſem Zweck nicht die ſocratiſch-dialogiſche Lehrart; weil der Schüler nicht einmal weiß, wie er fragen ſoll; der Lehrer iſt alſo allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodiſch auslockt, muß in beſtimmten, nicht leicht zu verändernden, Ausdrücken abgefaßt, und aufbewahrt, mithin ſeinem Gedächtniß anvertraut werden: als worin die catechetiſche Lehrart ſich ſowohl von der dogmatiſchen (da der Lehrer allein ſpricht), als auch

der dialogiſchen (da beyde Theile einander fragend und antwortend ſind) unterſcheidet.

§. 52.

Das experimentale (techniſche) Mittel der Bildung zur Tugend iſt das gute Beyſpiel an dem Lehrer ſelbſt (von exemplariſcher Führung zu ſeyn) und das warnende an Andern; denn Nachahmung iſt dem noch ungebildeten Menſchen die erſte Willensbeſtimmung zu Annehmung von Maximen, die er ſich in der Folge macht. — Die Angewöhnung oder Abgewöhnung iſt die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen, durch die öftere Befriedigung derſelben; und iſt ein Mechanism der Sinnesart, ſtatt eines Princips der Denkungsart (wobey das Verlernen in der Folge ſchwerer wird als das Erlernen). Was aber die Kraft des Exempels (es ſey zum Guten oder Böſen) betrifft, was ſich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet, *), ſo kann das, was uns Andere ge-

*) Beyſpiel, ein deutſches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, iſt mit dieſem nicht von einerley Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verſtändlichkeit eines Ausdrucks ein Beyſpiel anführen, ſind ganz verſchie-

ben, keine Tugendmaxime begründen. Denn dieſe beſteht gerade in der ſubjectiven Autonomie der practiſchen Vernunft eines jeden Menſchen, mithin, daß nicht anderer Menſchen Verhalten, ſondern das Geſetz, uns zur Triebfeder dienen müſſe. Daher wird der Erzieher ſeinem verunarteten Lehrlinge nicht ſagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Urſache dienen, dieſen zu haſſen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht geſtellt wird. Das gute Exempel (der exemplariſche Wandel) ſoll nicht als Muſter, ſondern nur zum Beweiſe der Thunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen; alſo nicht die Vergleichung mit irgend einem andern Menſchen (wie er iſt), ſondern mit der Idee (der Menſchheit) wie er ſeyn ſoll, alſo mit dem Geſetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaaß ſeiner Erziehung an die Hand geben.

dene Begriffe. Das Exempel iſt ein beſonderer Fall von einer practiſchen Regel, ſofern dieſe die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorſtellt. Hingegen ein Beyſpiel iſt nur das Beſondere (concretum), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgeſtellt, und blos theoretiſche Darſtellung eines Begriffs.

Anmerkung.

Bruchstück eines moralischen Catechisms.

Der Lehrer = L. frägt der Vernunft seines Schülers = S. dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieser etwa nicht die Frage zu beantworten wüßte = o, so legt er sie ihm (seine Vernunft leitend) in den Mund.

1. L. Was ist dein größtes, ja dein ganzes Verlangen im Leben? S. = o. — = o. — L. Daß es dir Alles und immer nach Wunsch und Willen gehe.
2. L. Wie nennt man einen solchen Zustand? S = o. L. Man nennt ihn Glückseligkeit, (das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande).
3. L. Wenn du nun alle Glückseligkeit (die in der Welt möglich ist) in deiner Hand hättest, würdest du sie alle für dich behalten, oder sie auch deinen Nebenmenschen mittheilen? — S. Ich würde sie mittheilen; Andere auch glücklich und zufrieden machen.

4. L. Das beweist nun wohl, daß du noch so ziemlich ein gutes Herz hast; laß aber sehen, ob du dabey auch guten Verstand zeigest. — Würdest du wohl dem Faullenzer weiche Polster verschaffen, damit er im süßen Nichtsthun sein Leben dahin bringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was sonst zur Berauschung gehört, nicht ermangeln lassen, dem Betrüger eine einnehmende Gestalt und Manieren geben, um andere zu überlisten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und starke Faust, um Andere überwältigen zu können? Das sind ja so viel Mittel, die ein jeder sich wünscht, um nach seiner Art glücklich zu seyn. S. Nein das nicht.

5. L. Du siehst also: daß, wenn du auch alle Glückseligkeit in deiner Hand und dazu den besten Willen hättest, du jene doch nicht ohne Bedenken jedem, der zugreift, Preis geben, sondern erst untersuchen würdest, wie fern ein jeder der Glückseligkeit würdig wäre. — L. Für dich selbst aber würdest du doch kein Bedenken haben, dich mit Allem, was du zu deiner Glückseligkeit

rechneſt, zuerſt zu verſorgen? S. Ja. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl ſelbſt auch der Glückſeligkeit würdig ſeyn mögeſt. S. allerdings. L. Das nun in dir, was nur nach Glückſeligkeit ſtrebt, iſt die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einſchränkt, dieſer Glückſeligkeit zuvor würdig zu ſeyn, iſt deine Vernunft, und daß du durch deine Vernunft deine Neigung einſchränken und überwältigen kannſt, das iſt die Freyheit deines Willens.

6. L. Um nun zu wiſſen, wie du es anfängſt um der Glückſeligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweiſung ganz allein in deiner Vernunft; das heißt ſo viel als: du haſt nicht nöthig dieſe Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von Anderen durch ihre Unterweiſung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu thun haſt. Z. B. wenn dir ein Fall vorkömmt, da du durch eine fein ausgedachte Lüge dir, oder deinen Freunden, einen großen Vortheil ver-

ſchaffen kannſt, ja noch dazu dadurch auch keinem anderen ſchadeſt, was ſagt dazu deine Vernunft? S. Ich ſoll nicht lügen: der Vortheil für mich und meinen Freund mag ſo groß ſeyn wie er immer wolle. Lügen iſt niederträchtig und macht den Menſchen unwürdig glücklich zu ſeyn. — Hier iſt eine unbedingte Nöthigung durch ein Vernunftgeboth (oder Verboth), dem ich gehorchen muß: wogegen alle meine Neigungen verſtummen müſſen. L. Wie nennt man dieſe unmittelbar durch die Vernunft dem Menſchen auferlegte Nothwendigkeit, einem Geſetze derſelben gemäß zu handeln? S. Sie heißt Pflicht. L. Alſo iſt dem Menſchen die Beobachtung ſeiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, und dieſe iſt mit jener ein und daſſelbe.

7. L. Wenn wir uns aber auch eines ſolchen guten und thätigen Willens, durch den wir uns würdig (wenigſtens nicht unwürdig) halten glücklich zu ſeyn, auch bewußt ſind, können wir darauf auch die ſichere Hoffnung gründen, dieſer Glückſeligkeit theil-

haftig zu werden? S. Nein! darauf allein nicht; denn es ſteht nicht immer in unſerem Vermögen, ſie uns zu verſchaffen, und der Lauf der Natur richtet ſich auch nicht ſo von ſelbſt nach dem Verdienſt, ſondern das Glück des Lebens (unſere Wohlfahrt überhaupt) hängt von Umſtänden ab, die bey weitem nicht alle in des Menſchen Gewalt ſind. Alſo bleibt unſere Glückſeligkeit immer nur ein Wunſch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieſer jemals Hoffnung werden kann.

8. L. Hat die Vernunft wohl Gründe für ſich, eine ſolche, die Glückſeligkeit nach Verdienſt und Schuld der Menſchen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchſter Weisheit regierende Macht, als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben? S. Ja; denn wir ſehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, ſo ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders als durch eine unausſprechlich große Kunſt eines Weltſchöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die ſittliche

Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben: nämlich, daß wenn wir uns nicht selbst der Glückseligkeit unwürdig machen, welches durch Uebertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

In dieser Catechese, welche durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muß, ist die größte Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß das Pflichtgeboth ja nicht auf die aus dessen Beobachtung für den Menschen, den es verbinden soll, ja selbst auch nicht einmal für Andere, fließenden Vortheile oder Nachtheile, sondern ganz rein auf das sittliche Princip gegründet werde, der letzteren aber nur beyläufig, als an sich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu bloßen Vehikeln dienender Zusätze, Erwähnung geschehe. Die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Lasters (für den Thäter selbst) muß überall hervorstechend dargestellt werden. Denn,

wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über Alles erhoben wird, so verschwindet der Pflichtbegriff selbst und zerrinnt in bloße pragmatische Vorschriften; da dann der Adel des Menschen in seinem eigenen Bewußtseyn verschwindet und er für einen Preis feil ist, und zu Kauf steht, den ihm verführerische Neigungen anbieten.

Wenn dieses nun weislich und pünktlich nach Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechts und des Standes, die der Mensch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menschen entwickelt worden, so ist noch etwas, was den Beschluß machen muß, was die Seele innigslich bewegt und den Menschen auf eine Stelle setzt, wo er sich selbst nicht anders als mit der größten Bewunderung der ihm beywohnenden ursprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erlischt. — Wenn ihm nämlich beym Schlusse seiner Unterweisung seine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal summarisch vorerzählt (recapitulirt), wenn er bey jeder derselben, darauf aufmerksam gemacht wird,

daß alle Uebel, Drangsale und Leiden des Lebens, selbst Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, daß er seiner Pflicht treu gehorcht treffen mögen, ihm doch das Bewußtseyn, über sie alle erhoben und Meister zu seyn, nicht rauben können, so liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was ist das in dir was sich getrauen darf, mit allen Kraften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten und sie, wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen? Wenn diese Frage, deren Auflösung das Vermögen der speculativen Vernunft gänzlich übersteigt und sich dennoch von selbst einstellt, ans Herz gelegt wird, so muß, selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnisse, der Seele eine Erhebung geben, die sie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur desto stärker belebt, je mehr sie angefochten wird.

In dieser catechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen seyn, bey jeder Pflichtzergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die

ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulöſen meinete. — Nicht allein, daß dieſes eine, der Fähigkeit des Ungebildeten am meiſten angemeſſene, Cultur der Vernunft iſt (weil dieſe in Fragen, die, was Pflicht iſt, betreffen, weit leichter entſcheiden kann, als in Anſehung der ſpeculativen) und ſo den Verſtand der Jugend überhaupt zu ſchärfen die ſchicklichſte Art iſt: ſondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menſchen liegt, das zu lieben, worin und in deſſen Bearbeitung er es bis zu einer Wiſſenſchaft (mit der er nun Beſcheid weiß) gebracht hat, und ſo der Lehrling durch dergleichen Uebungen unvermerkt in das Intereſſe der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der größten Wichtigkeit aber in der Erziehung iſt es, den moraliſchen Catechism nicht mit dem Religionscatechism vermiſcht vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu laſſen; ſondern jederzeit den erſteren, und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit, zur klärſten Einſicht zu bringen. Denn ohne dieſes wird nachher aus der Religion nichts

als Heucheley, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Theilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen.

Zweyter Abschnitt.

Die ethische Ascetik.

§. 53.

Die Regeln der Uebung in der Tugend (exercitiorum virtutis) gehen auf die zwey Gemüthsstimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüths (animus strenuus et hilaris) in Befolgung ihrer Pflichten zu seyn. Denn sie hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Ueberwältigung sie ihre Kräfte zusammen nehmen muß und zugleich manche Lebensfreuden zu opfern, deren Verlust das Gemüth wohl bisweilen finster und mürrisch machen kann; was man aber nicht mit Lust, sondern blos als Frohndienst thut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen.

Die Cultur der Tugend, d. i. die moralische Ascetik, hat in Ansehung des Princips der rüstigen, muthigen und wackeren Tugendübung den Wahlspruch der Stoiker: gewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die eben so überflüssigen Erzötzlichkeiten zu entbehren (assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae). Es ist eine Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Gesundheit ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch blos moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epicurs. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben frohen Muths zu seyn und nicht darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemüthsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsetzlichen Uebertretung bewußt und wegen des Verfalls in eine solche, gesichert ist (hic murus aheneus esto etc. *Horat.*). — Die Mönchsascetik hingegen, welche aus abergläubischer Furcht, oder geheu-

cheltem Abscheu an sich selbst, mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab, sich selbst Strafe aufzulegen und, anstatt sie moralisch (d. i. in Absicht auf die Besserung) zu bereuen, sie büßen zu wollen; welches, bey einer selbstgewählten und an sich vollstreckten Strafe, (denn die muß immer ein Anderer auflegen) ein Widerspruch ist, und kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß gegen das Tugendgebot statt finden. — Die ethische Gymnastik besteht also nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die das Maas erreicht, über sie bey vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden, Fällen Meister werden zu können; mithin die wacker und, im Bewußtseyn seiner wiedererworbenen Freyheit, fröhlich macht. Etwas bereuen (welches bey Rückerinnerung ehemaliger Uebertretungen unvermeidlich, ja wobey diese Erinnerung nicht schwinden zu lassen, es sogar Pflicht ist) und sich eine Pönitenz auferlegen, (z. B. das Fasten) nicht in diätetischer, sondern frommer

Rückſicht, ſind zwey ſehr verſchiedene, moraliſch gemeinte, Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos finſter und mürriſch iſt, die Tugend ſelbſt verhaßt macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disciplin), die der Menſch an ſich ſelbſt verübt, kann daher nur durch den Frohſinn, der ſie begleitet, verdienſtlich und exemplariſch werden.

Beſchluß.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphiloſophie.

Protagoras von Abdera fieng ſein Buch mit den Worten an: „Ob Götter ſind, oder nicht ſind, davon weiß ich nichts zu ſagen“ *). Er wurde deshalb von den Athenienſern aus der Stadt und von ſeinem Landbeſitz verjagt und ſeine Bücher vor der öffentlichen Verſammlung verbrannt. (Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3. Cap. 1.) — Hierin thaten ihm die Richter von Athen, als Menſchen, zwar ſehr unrecht; aber, als Staatsbeamte und Richter, verfuhren ſie ganz rechtlich und conſequent; denn, wie hätte man einen Eyd ſchwören können, wenn

*) „De Diis, neque vt sint, neque vt non sint, habeo dicere.“

es nicht öffentlich und gesetzlich, von hoher Obrigkeit wegen (de par le Senat), befohlen wäre: daß es Götter gebe. *)

Diesen Glauben aber zugestanden und, daß Religionslehre ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre sey, eingeräu-

*) Zwar hat später hin ein großer moralisch gesetzgebender Weise das Schwören als ungereimt, und zugleich beynahe an Blasphemie grenzend, ganz und gar verboten; allein in politischer Rücksicht glaubt man noch immer dieses mechanischen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen, Mittels schlechterdings nicht entbehren zu können und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre im Ernst zu schwören, daß ein Gott sey (weil man diesen schon postulirt haben muß, um überhaupt nur schwören zu können), so bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eyd möglich und geltend sey, da man nur auf den Fall daß ein Gott sey (ohne, wie Protagoras, darüber etwas auszumachen) schwöre. — In der That mögen wohl alle redlich und zugleich mit Besonnenheit abgelegten Eyde in keinem anderen Sinne gethan worden seyn. — Denn, daß einer sich erböte schlechthin zu beschwören, daß ein Gott sey; scheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu seyn, er mag ihn glauben oder nicht. Ist einer, (wird der Betrüger sagen), so habe ichs getroffen; ist keiner, so zieht mich auch keiner zur Verantwortung, und ich bringe mich durch solchen Eyd in keine Gefahr. — Ist denn aber keine Gefahr dabey, wenn ein solcher ist, auf einer vorsetzlichen und, selbst um Gott zu täuschen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

met, iſt jetzt nun die Frage von der Grenzbeſtimmung der Wiſſenſchaft, zu der ſie gehört: ob ſie als ein Theil der Ethik (denn vom Recht der Menſchen gegen einander kann hier nicht die Rede ſeyn) angeſehen, oder ganz außerhalb den Grenzen einer rein-philoſophiſchen Moral liegend müſſe betrachtet werden.

Das Formale aller Religion, wenn man ſie ſo erklärt: ſie ſey „der Inbegriff aller Pflichten als (instar) göttlicher Gebote" gehört zur philoſophiſchen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche ſie ſich ſelber macht, ausgedrückt wird und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (erga) Gott, als ein außer unſerer Idee exiſtirendes Weſen gemacht, indem wir hiebey von der Exiſtenz deſſelben noch abſtrahiren. Daß alle Menſchenpflichten dieſem Formalen (der Beziehung derſelben auf einen göttlichen, a priori gegebenen, Willen) gemäß gedacht werden ſollen, davon iſt der Grund nur ſubjectiv-logiſch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moraliſche Nöthigung) nicht wohl anſchaulich machen, ohne einen Anderen und deſſen Wil-

len (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabey zu denken. — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objective die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen Anderen, sondern nur subjective zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen (erga) Gott, d. i. den ihm zu leistenden Dienst (ad praestandum) anlangt, so würde sie besondere, von der allgemein-gesetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns also nicht a priori, sondern nur empirisch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten, als göttliche Gebote, enthalten können; die also auch das Daseyn dieses Wesens, nicht blos die Idee von demselben, in practischer Absicht, nicht willkührlich, voraussetzen, sondern als unmittelbar (oder mittelbar) in der Erfahrung gegeben, darge-

legt werden könnte. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch seyn möchte, doch keinen Theil der reinen philosophischen Moral ausmachen.

Religion also, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenseits aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfassers des Gegenwärtigen, daß er zur Vollständigkeit derselben nicht, wie es sonst wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hinein gezogen hat.

Es kann zwar von einer "Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft," die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist und die nur die Uebereinstimmung der reinen practischen Vernunft mit denselben (daß sie jener nicht widerstreite) enthält, die Rede seyn. Aber alsdann ist sie auch nicht reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre, für welche in einer Ethik, als reiner practischen Philosophie, kein Platz ist. —

Schlußanmerkung.

Alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Princip der Uebereinstimmung des Willens des einen mit dem des Anderen enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen, und, so fern dies Princip practisch ist, der Bestimmungsgrund des Willens in Ansehung der ersteren auf den Zweck, in Ansehung des zweyten auf das Recht des Anderen. — Ist eines dieser Wesen ein solches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das Andere gegen das Erstere lauter Pflichten und keine Rechte, so ist das Princip des moralischen Verhältnisses zwischen ihnen transscendent (dagegen das der Menschen gegen Menschen, deren Wille gegen einander wechselseitig einschränkend ist, ein immanentes Princip hat).

Den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts (dessen Schöpfung und Leitung) kann man sich nicht anders denken, als nur aus Liebe, d. i. daß er die Glückseligkeit der Menschen sey. Das Prin-

cip des Willens Gottes aber in Ansehung der schuldigen Achtung, (Ehrfurcht), welche die Wirkungen der ersteren einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes seyn als das der Gerechtigkeit. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas ausser sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde.

Aber nicht allein eben so groß, sondern noch größer (weil das Princip einschränkend ist) ist der Anspruch, den die göttliche Gerechtigkeit, im Urtheile unserer eigenen Vernunft, und zwar als strafende an uns macht. Denn Belohnung (praemium, remuneratio gratuita) bezieht sich gar nicht auf Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen das Andere haben, sondern blos auf Liebe und Wohlthätigkeit (benignitas); noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn (merces) bey einem solchen Wesen statt finden, und eine belohnende Gerechtigkeit (justitia brabeutica) ist im Verhältniß Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es iſt aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Weſens, was über allen Abbruch an ſeinen Zwecken erhaben iſt, etwas, was ſich mit dem Verhältniß des Menſchen zu Gott nicht wohl vereinigen läßt: nämlich der Begriff einer Läſion, welche an dem unumſchränkten und unerreichbaren Weltherrſcher begangen werden könne; denn hier iſt nicht von den Rechtsverletzungen, die Menſchen gegen einander verüben und worüber Gott als ſtrafender Richter entſcheide, ſondern von der Verletzung, die Gott ſelber und ſeinem Recht widerfahren ſolle, die Rede, wovon der Begriff transſcendent iſt, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beiſpiel aufſtellen können, (d. i. der unter Menſchen), ganz hinaus liegt und überſchwengliche Principien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zuſammenſtimmung gebracht werden können, folglich für unſere practiſche Vernunft gänzlich leer ſind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier perſonificirt; es iſt nicht ein beſonderes richtendes Weſen, was ſie ausübt (denn

da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprincipien vorkommen), sondern die Gerechtigkeit, gleich als Substanz, (sonst die ewige Gerechtigkeit genannt) die, wie das Fatum (Verhängniß) der alten philosophirenden Dichter, noch über dem Jupiter ist, spricht das Recht nach der eisernen unablenkbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist. — Hievon jetzt einige Beyspiele.

Die Strafe läßt (nach dem Horaz) den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, sondern hinkt ihm unablässig nach, bis sie ihn ertappt. — Das unschuldig vergossene Blut schreyt um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die Strafe nicht den Verbrecher, so werden es seine Nachkommen entgelten müssen; oder geschiehts nicht bey seinem Leben, so muß es in einem Leben (nach dem Tode*) geschehen, wel-

*) Die Hypothese von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemischt werden, um jene drohende Strafe als vollständig in der Vollziehung vorzustellen. Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird, als übersinnlicher Gegenstand vor einem übersinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedin-

ches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anspruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutschuld auf mein Land kommen lassen, dadurch, daß ich einen boshaft mordenden Duellanten, für den ihr Fürbitte thut, begnadige, sagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die Sündenschuld muß bezahlt werden, und sollte sich auch ein völlig unschuldiger zum Sühnopfer hingeben (wo dann freylich die von ihm übernommene Leiden eigentlich nicht Strafe, — denn er hat selbst nichts verbrochen, — heißen könnten); aus welchen allen zu ersehen ist, daß es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende Person ist, der man diesen Verurtheilungsspruch beylegt (denn die würde nicht so spre-

gungen beurtheilt; es ist nur von seiner Existenz die Rede. Sein Erdenleben, es sey kurz oder lang, oder gar ewig, ist nur das Daseyn desselben in der Erscheinung und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Bestimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

chen können, ohne Anderen unrecht zu thun), ſondern daß die bloße Gerechtigkeit, als überſchwengliches, einem überſinnlichen Subject angedachtes Princip, das Recht dieſes Weſens beſtimme; welches zwar dem Formalen dieſes Princips gemäß iſt, dem Materialen deſſelben aber, dem Zweck, welcher immer die Glückſeligkeit der Menſchen iſt, widerſtreitet. — Denn, bey der etwanigen großen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregiſter immer ſo fortlaufen laſſen, würde die Strafgerechtigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des Welturhebers (wie man ſich doch denken muß), ſondern in der ſtrengen Befolgung des Rechts ſezzen, (das Recht ſelbſt zum Zweck machen, der in der Ehre Gottes geſetzt wird), welches, da das letztere (die Gerechtigkeit) nur die einſchränkende Bedingung des Erſteren (der Gütigkeit) iſt, den Principien der practiſchen Vernunft zu widerſprechen ſcheint, — nach welchen eine Weltſchöpfung hätte unterbleiben müſſen, die ein, der Abſicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben

kann, so widerstreitendes Product geliefert haben würde.

Man sieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner practischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind: was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältniß obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist; wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward: daß die Ethik sich nicht über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten erweitern könne.

Tafel
der Eintheilung der Ethik.

I. Ethische Elementarlehre.

Erster Theil.

Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Seite 89

Erstes Buch.

Vollkommene Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Pflichten des Menschen gegen sich selbst als animalischen Wesen. 98

Zweytes Hauptstück.

Pflichten des Menschen gegen sich selbst, blos als moralischen Wesen. 114

Erster Abschnitt.

Pflichten des Menschen gegen sich selbst als angebohrnen Richter über sich selbst. 134

Zweyter Abschnitt.

Erstes Gebot aller Pflichten gegen sich selbst. 141

Episodischer Abschnitt.

Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst. 143

Zweytes Buch.

Unvollkommene Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seines Zwecks.

Erster Abschnitt.

Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit. 149

Zweyter Abschnitt.

Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit. 153

Zweyter Theil.

Ethische Pflichten gegen Andere.

Erstes Hauptstück.

Pflichten gegen Andere blos als Menschen.

Erster Abschnitt.

Liebespflicht gegen andere Menschen. 157

Zweyter Abschnitt.

Pflicht der Achtung für Andere. 187

Zweytes Hauptstück.

Pflicht gegen Andere nach Verschiedenheit ihres Zustandes. 200

Beschluß der Elementarlehre.

Innigliche Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft. 203

II. Ethische Methodenlehre.

Erster Abschnitt.

Ethische Didactik. 215

Zweyter Abschnitt.

Ethische Ascetik. 231

Beschluß der ganzen Ethik. 235

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES